Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Patronato «Raimundo Lulio» — Instituto «Francisco Suárez»

ESTUDIOS BÍBLICOS

ORGANO DE LA ASOCIACION PARA EL FOMENTO DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS EN ESPAÑA (A. F. E. B. E.)

VOLUMEN XVII

Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

(Ps. 108, 105.)

(CON LICENCIA ECLESIÁSTICA)

Property of
CSaT
Please return to
Graduate Theological
Union Library

MADRID
1 9 5 8

vol 17
1958

Depósito Legal M. 514. - 1958

C. BERMEJO, IMPRESOR. — J. GARCIA MORATO, 122. — TELEFONO 33-06-19. — MADRID

INDICES

200689

1.—DE PERSONAS CITADAS

Abbot, 303.
Abel, F. M., 116.
Abu-Abdallah Ibn Mayah, 343.
Acenssi, 192.
Adam, K., 347.
Adúriz, J., 136.
Agus, I. A., 236.
Agustín (S.), 41, 45, 63, 64, 80, 132, 135, 141, 145, 169, 182, 238, 241, 247, 278, 281, 282, 285, 301, 338, 339, 463.
Aharoni, Y., 121, 122, 342.
Aland, K., 129.
Alatorre, A., 276.
Alberti, A., 136.
Albright, W. F., 110, 112, 451, 458.
Alfaro, J., 348.
Algazel, 441.
Almquist, H., 305.
Alonso, J., 208, 333, 373, 390, 445.
Alonso Schökel, L., 54, 72, 79.
Alvaro Gómez, 397.
Allegro, J. M., 133.
Allo, E. B., 299, 309, 310, 311, 349, 350, 358, 368, 378, 411, 453.
Allony, N., 83, 100.
Alt, A., 35, 40.
Altmann, A., 139.
Ambrosiaster, 319.
Amiot, F., 368.
Amiran, R. B. K., 138.
Amore, A., 135.
Amsler, S., 460.
Andrés, J., 286, 287.
Andrés Vega, 280, 438.
Antolín, T., 5, 6, 447.
Apolinar, 59.
Applebaum, S., 139.
Arce, A., 239.
Arias Montano, 275, 276, 279, 287, 395, 400, 402, 406, 409, 410.
Aristides, 338.
Arnaldich, L., 141, 207, 240, 329, 332, 445.
Arndt, W. F., 331.
Asensio, F., 242, 288, 410.
Asmussen, J. P., 345.
Atanasio, 239.
Auber, M., 135, 229.
Aucher, J., 315.
Audet, J.-P., 103, 137, 343.
Augé, R., 242, 452.
Aurelio Víctor, 365.
Ausejo, S. de, 324, 329, 339, 340, 421, 422, 423, 427, 451, 458.
Auvray, 145.
Averroes, 441.
Avicena, 441.
Avigad, N., 122, 138, 139, 236.
Avi-Yonah, M., 121, 122, 342.
Ayuso Marazuela, T., 46, 130, 241, 447.

Bachmann, 299.
Bagatti, B., 115.
Baird, J. A., 139.
Baird, W., 139.
Baker, W., 125.
Bardy, G., 418.
Bareille, G., 417.
Barth, K., 239, 295.
Barthélémy, D., 53, 55, 79, 451.
Bartina, S., 137, 449, 458.
Barucq, A., 145.
Barrosse, T., 239, 341.

Bataillon, M., 275, 276, 279, 280.
Baudiment, L., 447.
Bauer, C., 311.
Bauer, J., 135, 458.
Baumgarten, J. M., 237.
Baur, F.-Ch., 143, 336.
Bautista Pérez, 397.
Bayet, J., 344.
Bea, A., 340.
Beaucamp, E., 234.
Beestan, A. F. L., 343.
Belarmino, Card., 394.
Belser, 319.
Ben-Horin, U., 139.
Benoit, P., 64, 65, 79, 314, 319, 320, 362, 372, 378, 380, 381, 382, 386, 391, 451, 454.
Berghoff, St., 229.
Bernard, J. H., 415.
Beza, T., 398, 409.
Bieneck, J., 137.
Billot, L., 442.
Bisping, 319.
Bizer, E., 137.
Black, 104, 143.
Blanco García, 288.
Bläser, P., 183.
Blinzler, J., 345.
Bloch, J., 237.
Boismard, M. E., 140, 343.
Bonnard, P., 160, 307, 460.
Bonsirven, J., 158, 168, 234, 323, 325, 333, 415, 416, 424.
Bourassa, F., 239.
Bourgin, C., 343.
Bornkamms, G., 143.
Botte, D. B., 374.
Botterweck, G. J., 457.
Boutier, M., 301.
Bouyer, L., 233.
Bover, J. M., 47, 50, 52, 61, 63, 64, 71, 78, 79.
Bradfor-Welles, C., 342.
Braun, F. M., 50, 63, 79, 238.
Braun, H., 346.
Brinkmann, B. R., 136, 141, 344.
Briva, A., 208, 438.
Brou, L., 239, 139.
Brugense, F. I., 403.
Brunet, A. M., 459.
Brunot, A., 131, 132.
Buenos Aires, R. de, 238.
Brugge, W. E., 345.
Buis, P., 463.
Bultmann, R., 136, 138, 162, 334, 416, 460.
Burchard, Ch., 132, 133.
Burkill, T. A., 345.
Burrows, 327.
Bussche, H. van den, 420.
Buzy, D., 410.

Cadbury, H. J., 342.
Calderón, J., 397.
Calvino, J., 299, 409.
Cambier, J., 236.
Campos, J., 239.
Camps, G. M.ª, 272, 348.
Cantarino, 438.
Cantera, F., 239.
Cantera, J., 239.
Cantinay, J., 64, 65, 79.
Capmany, J., 442.
Capsali, J., 139.
Carmignac, J., 242, 340.
Casado, O., 208, 440.
Casciaro. J. M.ª, 328, 441, 444.
Castel S. Pietro, T. da, 458.
Castellón, J., 397.
Caubet Iturbe, F. J., 133, 134, 227, 329.
Cavaignac, E., 145.
Cayetano, Card., 169, 182.
Cazelles, H., 145, 345.
Cerfaux, L., 131, 169, 238, 307, 315, 319, 330, 342, 349, 350, 355, 356, 358, 369, 374, 375, 377, 378, 391, 417, 445.
Cerinto, 417, 418, 419, 425.
Ceroke, Ch. P., 136.
Cerutti, A., 140.
Cicerón, 365.
Cilleruelo, L., 339.
Cipriano (S.), 457.
Cirilo de Alejandría (S.), 170.
Cirot, J., 396, 397, 398, 401.
Cisneros, Card., 403.

Clark, F., 138, 143.
Cocagnac, A. M., 343, 459.
Coert Rylaarsdam, J., 342.
Colón, J. ,139.
Colunga, A., 239, 324, 326, 443.
Collins, J. J., 235.
Congar, Y. M. J., 347, 371.
Contarini, Card., 438.
Conzelmann, H., 346.
Cooke, A. G., 205.
Coppens, J., 137, 235, 327, 341, 416.
Cornelio a Lapide, 319.
Cornely, R., 182, 286.
Cortés Quirant, J., 79, 459.
Coster, P., 401.
Cowley, 237.
Crampont, 193.
Crehan, J., 239.
Croscas Abnarrabí, 239.
Cross, Jr., 212.
Crouzel, H., 136.
Cullmann, O., 233, 240, 300, 312, 345, 411.

Chadwick, H., 236.
Chaim Kaplan, 246.
Charlier, C., 135.
Charue, 329.
Chidiac, L., 459.
Christenson, J., 142.

Dacquino, P., 141.
Dahood, M., 135, 234, 235.
Dámaso (S.), 444.
Daniélou, J., 137, 231, 241, 242, 324, 328, 460.
Dante, 236.
Davies, W. D., 367.
De Bruyne, 6.
Deimel, L., 362, 391, 445.
Dekkers, 239.
Delekat, L., 135.
Delgado Varela, J. M.ª, 443.
Delorme, J., 54, 79, 145.
Della Madre di Dio, P., 137.
Delling, 391.
Deimann, P., 459.
Denis, A. M., 137, 140, 141, 238, 460.
De Vaux, R., 113, 115, 125, 148, 208, 210, 212, 217, 221, 226, 238, 241, 451.
Devescon, U., 146.
De Vooght, P., 238, 458.
Díaz, J., 141, 230.
Díaz Carbonell, R. M.ª, 132, 348.
Díaz y Díaz, M. C., 134.
Dibelius, 303, 378.
Díez Macho, A., 83, 86, 89, 100, 141, 329, 340, 345, 436.
Dillersberger, 319.
Diodoro de Tarso, 183.
Dion Crisóstomo, 365.
Dionisio de Halicarnaso, 365.
Dodd, 455.
Dorado, G., 49, 50, 80, 416.
Dotham, M., 116, 236.
Draffkorn, A. E., 139.
Dreher, B., 142, 345.
Dreyfus, F., 238, 460.
Drijvers, P., 241.
Driver, G. R., 139.
Dubarle, A. M., 238, 347.
Du Buit, M., 347, 451.
Ducros, X., 234.
Dument, C. J., 458.
Du Mesnil, 227, 228.
Dumont, Ch., 457.
Dunayerski, I., 122, 138.
Duncker, P. G., 457.
Duplacy, J., 135, 140, 460.
Dupont, J., 140, 293, 294, 305, 314, 316, 334.
Dupont-Sommer, A., 133, 341.
Durand, A., 63, 79.

Efrem (S.), 247.
Ehrhardt, A., 137.
Ehrlich, E. L., 241, 452.
Eissfeldt, O., 35, 40.
Emmi, B., 233.
Enciso Viana, J., 437.
Enz, J. J., 139.
Epicteto, 303, 365.
Epifanio, 58.

Erasmo Roterodamus, D., 279, 299, 398, 407, 408, 410.
Estienne, E., 398.
Estienne, R., 398.
Estio, 319.
Eusebio, 220, 236, 245.
Evdokimov, P., 135, 233.

Fabricio, 409.
Fahy, T., 138.
Falk, Z. W., 343.
Fargutrarson, A. S. L., 305.
Fausto, 247.
Fecker, 319.
Fermín, 238.
Fernández, A., 47, 49, 50, 63, 79, 397, 451.
Fernández Jiménez, M., 443.
Ferera, J., 396.
Ferrier-Welty, M., 236.
Festùgière, A. J., 344.
Festugière, G., 314.
Feuillet, A., 135, 145, 153, 233, 272, 344, 360, 387, 454, 455, 457.
Fichte, 345.
Filón, 219, 220, 290, 315.
Filón-Pseudo, 258, 269, 271, 272.
Fillion, L., 63, 79.
Fischer, J., 227, 245.
Fisher, L. R., 343.
Fitzmeyer, J. A., 239.
Flanagan, N., 234.
Flausser, D., 138.
Flavio Josefo, 217, 219, 220, 222, 245, 257, 259, 261, 290, 365, 458.
Foerster, W., 321.
Forestell Terence, J., 234.
Fraenkel, M., 239.
Fraenkel, S., 266.
Francisco de Toledo, 393.
Francisco Ximénez, Card., 403.
Frangipane, D., 54, 79.
Franco ,R., 208, 439.
Franquesa, 329.
Frasen, I., 135.
Free, J. P., 110.
Freedman, D. N., 459.
Fridrichsen, A., 304.
Fuchs, E., 143.

Gabba, E., 463.
Galatino, P., 409.
Galeno, 382.
Gallina, C., 146.
Gancho, C., 141, 335.
Garber, P. L., 458.
Garbini, G., 135, 233.
García Cordero, M., 131, 235, 324, 326, 448, 452, 453.
García de la Fuente, O., 235, 330
García Loaysa, Card., 396.
García Miralles, M., 442.
García de Orbiso, T., 453.
García Suárez, A., 208, 439.
Gardine, C. W., 135.
Garofalo, S., 332, 458.
Garrido, J., 108.
Geiselmann, J. R., 458.
Gelin, A., 135, 145, 147, 343.
Genebrard, G., 394, 408, 409.
Gennadio de Constantinopla, 182.
George, A., 135, 149, 253.
Gerson, J., 460.
Giblet, J., 343.
Giet, S., 141.
Gil Ulecia, A., 330.
Gils, F., 464.
Gils, P. M., 460.
Gingrich, F. W., 331.
Ginsberg, H. L., 459.
Glaue, 143.
Glenn, M. G., 236.
Glorieux, P., 460.
Glueck, N., 124.
Goettmann, J., 457.
Goguel, M., 388.
Golb, N., 139.
González Blanco, 230.
González Lamadrid, A., 251, 337, 455.
González Ruiz, J. M.ª, 208, 233,293, 296, 318, 319, 322, 330, 331, 333, 336, 371, 372,, 375, 381, 391, 446.
Gonzalo Maeso, D., 235.
Goñi Gaztambide, J., 464.

Gooding, D. W., 345.
Gordis, R., 139, 236.
Grandmaison, L. de, 231, 232.
Graystome, G., 138.
Greenberg, M. ,237, 458.
Greenlee, J. H., 139.
Greeven, H., 290.
Gregorio Magno, S., 182, 241.
Grelot, P., 145, 343, 344, 459.
Grill, S., 136, 458.
Gropper, 438.
Grosjean, G. F., 236.
Gross, H., 240.
Grossouw, W., 412.
Guerin, P., 238.
Guglielmo, A., 136.
Guichou, P., 145, 347, 463.
Gunkel, H., 137.
Gutiérrez García, J. L., 463.
Gutman, S., 122, 138.

Haefner, A. E., 342.
Haenchen, E., 143.
Hamp, V., 135.
Hanson, S., 291, 320.
Haran, M., 342.
Harding, H. L., 113.
Harlé, P. A., 236.
Harlem, J., 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410.
Harnack, A., 101, 291, 337.
Hatch, W. H. P., 342.
Hartman, L. F., 234.
Harvey, J., 141, 461.
Healy, J. F., 237.
Hemmerdinger-Iliado, D., 141.
Henle, 319.
Henrico Estéfano, 398.
Henterio, J., 406.
Héring, 169, 308, 310, 313.
Henze, Cl., 341.
Heráclito, 305.
Hesiquio de Jerusalén, 41.
Hipócrates, 382.
Hipólito, 247.
Hirsch-Reich, 238.
Hitsch, E., 143.
Hody, H., 287, 402, 408.
Hoenig, S. B., 236.
Holzammer, J., 309.
Holl, 59.
Hoonacker, 193.
Horner, 108.
Horts, F., 137.
Horowitz, 265.
Howland, 458.
Huby, J., 50, 80, 308, 378.
Hummel, H. D., 139.
Hurter ,H., 286, 287.
Huss, J., 238.

Ignacio de Antioquía, S., 143, 291, 296, 337, 414, 417.
Ignacio de Loyola, S., 402.
Imshoot, P. van, 149, 155, 290.
Ireneo, S., 59, 338, 417.
Isidoro, S., 6.
Iwry, S., 139.

Jacob, E., 147, 238.
Jacobs, L., 237.
Jadrijevic, A., 457.
Jagu, A., 460.
Jaki, S., 391.
Janini, J., 444.
Jaritz, K., 237.
Jaubert, A., 54, 55, 57, 58, 72, 77, 80, 136, 341, 344.
Jeremías, J., 370.
Jerónimo, S., 5 ,6, 8, 14, 35, 40, 135, 227, 233, 279, 281, 282, 283, 285.
Jervell, J., 142.
Johnston, L., 54, 80, 234.
Joüon, P., 63, 80.
Juan Crisóstomo, S., 132, 181, 241, 303.
Juan de Dueñas, 239.
Juan Hircano, 245.
Juan de Maldonado, 63, 69, 80, 140.
Juan de Mariana, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410.

Jvergensmeyer, 319.
Jülicher, A., 129, 130.
Julio Africano, 245.
Junker, H., 142.
Justino, S., 250, 251, 252.

Kadman, L., 138.
Kahle, P., 35, 40, 83, 86, 130.
Kallai-Kleinmann, Z., 345.
Kanael, B., 138.
Kardimon, S., 342.
Karnetzki, M., 137.
Käsemann, E., 143, 366, 370.
Katsh, A. I., 236.
Kearns, C., 391, 457.
Kedar, Y., 139.
Keller, C. A., 238.
Kenny, A., 234.
Kenyon, K. M., 109.
Kerrigan, A., 236.
Khouri-Sarkis, G., 459.
Kimhi, D., 409.
Kirkbride, D., 114.
Kisch, G., 258.
Kittel, R., 35, 40, 130, 365, 366, 422,
Klaus, A., 356.
Knabenbauer, I., 63, 64, 80, 319.
Knoch, A. D., 314.
Knox, J., 236.
Knox, W. L., 384.
Koester, W., 354.
Komlós, O., 139.
Kopf, L., 345.
Köster, D., 362, 391.
Köster, H., 143.
Kraeling, C. H., 227, 228, 229, 237.
Kraus, H. J., 342.
Kremer, J., 385.
Krinetzki, L., 457.
Krumholtz, R. H., 341.
Kürzinger, J., 340, 458.
Kuss, O., 345.
Kutscher, E. Y., 237.

La Bonnardière, A. M., 141, 238.
Lacan, M. F., 460.
Lad, G. E., 139.
Laffoucriere, O., 460.
Lafont, D. G., 237.
Lagrange, M. J., 50, 59, 63, 65, 80, 182, 265, 273, 297, 335, 336, 341, 410, 417.
Lainez, D., 280
Larrañaga, V., 235.
Lasserre, F., 141.
Laurentin, R., 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 235, 243.
Leal, J., 54, 63, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 232, 451.
Lebreton, J., 63, 65, 80, 417.
Leenhardt, F., 236.
Lefèvre, A., 145.
Lefèvre, d'Etapes, J., 408.
Leipoldt, 169.
Le Landais, 338, 339.
Lemonyer, 299.
Lennerz, H., 442.
León de Castro, 276, 288.
León-Dufour, X., 460.
León de Juda, 409.
Lerch, D., 345.
Leslie Garber, P., 458.
Leslau, W., 343, 348.
Levi, J., 463.
Levi, S., 120.
Lewis, D. M., 139.
Liebing, H., 143.
Lietzmann, 182.
Licht, J., 341.
Lightfoot, J. B., 2, 7.
Lindano, G., 280.
Lohse, E., 458.
Loisy, A., 238, 261, 269.
Lokkegaard, F., 142.
Lombardi, G., 126.
López Martínez, N., 444.
Loretz, O., 458.
Luciano, 41, 382.
Lucifer de Cagliari, 41.
Luis de León, 287, 288.
Lusseau, H., 145.
Lusseau-Collomb, 63, 64, 80.
Lutero, M., 137, 139, 409.
Luzzi, J., 341.
Lyonnet, L., 169, 170, 182.

Lyonnet, St., 148, 160, 422, 234, 242, 343, 458.

Llorca, B., 418.
Llofart, E. M., 134.

Macrobio, 365.
Mac Kenzie, R. F., 136, 234.
Machen, 101.
Madurell Marimón, J. M.ª, 239.
Maertens, T., 140.
Magne, J., 340.
Maimónides, 441.
Malevez, L., 358, 366, 373, 391.
Mansoor, M., 139, 237.
Marcelino, papa, 135.
Marción, 459.
Marco Aurelio, 304, 365.
Marcos Fernández Bobadilla, L., 443.
Mariano, B., 458.
Marqués de los Vélez, 398, 399.
Martelet, G., 374.
Martianay, 14
Martín, B., 339, 340.
Martín, J., 459.
Martín, R., 255.
Martín-Achard, R., 156, 157, 460.
Martín Artajo, A., 463.
Martínez, T. de J., 436.
Martins Terra, J. E., 140.
Massaux, E., 461.
Masson, C., 141, 304.
Matthias, W., 137.
Maunoury, A. F., 309.
Máximo, S., 343.
Máximo Tirio, 365.
Mayer, R., 340.
Mazar, B., 139, 236.
Mazzeo, J. A., 236.
Mc Casland, S. V., 139.
Mc Eleney, N. J., 234.
Mc Kane, W., 237.
Mc Kenzie, J. L., 225.
Médebielle, 303, 320.
Mehlmann, J., 242.
Meier, R., 367.
Meinertz, M., 136, 319.
Melchor Cano, 280, 405.
Mendenhall, G. E., 342.
Menenio Agripa, 364.
Menochio, J. S., 283.
Mersch, E., 349, 356, 362, 368, 390, 445.
Metodio de Olimpo, 182.
Meyer, A., 259.
Meyer-Heinrici, 299.
Michel, O., 298.
Michl, J., 340.
Milik, T., 55, 125, 126, 135, 212, 221, 222, 234, 344.
Millás, J. M.ª, 239.
Miller, A., 238.
Milligan, G., 297, 322.
Molitor, J., 136.
Montevechi, O., 461.
Montgomery Watt, W., 237.
Morgenstern, J., 139.
Morgenstern, M., 54, 55, 80.
Morton, W. H., 124.
Morreale, M., 135.
Moscati, S., 234.
Moulton, J. H., 297, 322.
Mowinckel, S., 237.
Muilenburg, J., 342.
Mullins, T. Y., 237.
Munk, J., 138, 236.
Muñoz Iglesias, S., 107, 141, 231, 243, 273, 288, 324, 326, 327, 329, 452, 453
Murphy, R. E., 234.
Mussner, F., 135, 142, 345.

Neher-Bernheim, R., 459.
Neil Richardson, N., 139.
Nemeshegyi, P., 459.
Nemoy, L., 139.
Nestlé, Eb., 247, 265.
Nir, D., 138
Nober, P., 239, 341.
Noguera, V., 275, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401.
Nolle, Dom L., 245.
North, R., 234, 341.
Nötscher, F., 237, 341, 466.
Nygren, A., 181.

O'Connell, J. P., 235.
O'Flynn, J. A., 138, 236, 454.
Ohlmeyer, A., 331.
Oliver, H. H., 139.
Oltra, M., 208, 441.
Orígenes, 182, 227, 457, 459.
Orlinsky, H. M., 139, 237.
Otzen, B., 239.

Pagnino, S., 409.
Pamplona, C., 342.
Páramo, S. del, 343, 456.
Paty, Ch., 457.
Paulousky, V., 135, 234.
Pautrel, R., 344.
Pavoncello, N., 239.
Pedro de Buiza, 393, 394, 395, 397
Pedro Carvajal, 397.
Pedro Fajardo, 397, 399.
Peinador, M., 235, 329.
Pelletier, A., 459.
Penna, A., 233, 347.
Percy, E., 319, 381, 391.
Peregrino, S., 6.
Peretto, L. M., 140.
Pérez de Urbel, J., 54, 72.
Peri, V., 135.
Perrot, J., 116.
Petuchowski, J. J., 237.
Peza, E. de la, 458.
Philipp, F. H., 143.
Pighio, A., 438.
Pinta Llorente, M. de la, 288.
Pío XII, 131, 137.
Pirot, L., 63, 79, 80, 320.
Plantino, C., 401, 403.
Platón, 382.
Plinio, 220, 222.
Plummer, A., 299, 300.
Plutarco, 291, 305, 665.
Pneder, I., 6.
Potterie, I. de la, 136, 343.
Poncelet, A., 400.
Prat, F., 47, 50, 61, 63, 65, 80, 131 319, 382.
Prado, J., 323, 324.
Preiss, T., 356, 390.
Prenter, R., 239.
Prete, B., 344.
Priero, G., 54, 80.
Prieto, 338.
Prijs, 86.
Prisciliano, 6.
Pritchard, J. B., 111.
Prokulski, W., 234.
Próspero, S., 193.

Quell, Q., 150.
Quirino, Card., 438.
Quiroga, Card., 395, 396

Rábanos, R., 343, 447.
Rabbi, Ibo., 254.
Rabbi, Judan, 254.
Rabinowiez, H., 139.
Rabinowitz, J. J., 135.
Rabinowitz, L. M., 121, 237.
Racette, J., 273.
Rahamani, L. Y., 116.
Rahner, K., 439.
Rahlfs, A., 35, 41, 130.
Rahlfs, S., 41.
Rawlinson, A. E. J., 369.
Read, W., 125.
Reham, M., 457.
Renckens, H. 341.
Reuss, J., 341, 376, 391.
Revilla, M., 288.
Rey, E., 140, 275.
Reymond, P., 345.
Ricciotti, 50, 63, 64, 80, 131, 323, 325.
Riesenfeld, H., 146.
Rigaux, B., 324, 327, 335, 396.
Rignell, L. G., 142, 239, 845.
Rivkin, E., 237.
Robert, A., 145, 146, 323, 325.
Robinson, J. A. T., 138, 391.
Robinson, J. M., 237, 447.
Robson, J., 343.
Roderick, A., 234.
Rodrigo Fontán, 397.
Rodríguez, V., 208, 440.
Romero, A., 453, 454.

Rose, H. J., 342.
Rosenthal, J. M., 237.
Rost, L., 342.
Rostowtzef, 227.
Roth, C., 139.
Rousée, 115.
Roustang, F., 460.
Rowley, H. H., 133.
Royo Marín, A., 347, 443.
Rubistein, A., 237.
Ruffini, 329.
Ruiz Garrido, C., 337.
Ryekmans, G., 459.

Sabatier, A., 42.
Sabourin, L., 344.
Sagnard, 417.
Sahlin, 104.
Sainte-Marie, H. de, 5, 35, 40.
Saintyves, P., 261, 262, 263.
Salmerón, A., 63, 80.
Salmón Ben Jerojam, 139.
Salles, A., 238.
Samain, P., 370.
Samuel ben Nakhman, 255.
Sanford La-Sor, W., 226, 237.
Santos Otero, A. de, 230, 231.
Saramel, 457.
Saturnillo, 418.
Sauermann, O., 233.
Sava, A. F., 136.
Savignac, 126.
Scharbert, J., 234, 240, 340, 348, 457.
Schaumberger, J., 50. 80.
Schechter, 227.
Schelkle, K. H., 135.
Schildenberger, J., 324, 325, 326.
Schilling, O., 142.
Schillmag, H., 142.
Schlier, H., 146, 169, 313, 319, 358, 361, 362, 636, 366, 381, 390, 445.
Schlögl, 191.
Schmid, B., 65, 80.
Schmidt, K. L., 292, 355, 368, 390.
Schmiedel, 299.
Schmithals, W., 346.
Schneider, E. E., 346.
Schreiner, J., 242.
Schroeder, F. J., 341.
Schuber, K., 135.
Schumacher, H., 337.
Schümann, H., 340, 415, 457.
Schuster, I. A., 134, 192.
Schwackenbury, R., 418, 420, 455, 457.
Schwank, B., 54, 80, 136.
Schweizer, E., 137.
Séneca, 365.
Seripando, J., 438.
Sexto Empírico, 365.
Severiano de Gabala, 182.
Sherman, E. J., 342.
Sherwood, P., 343.
Sicinio, 364.
Sickenber, 299.
Siebeneck, R. T., 136.
Silvano, 336.
Simaco, 41.
Simar, 319.
Simón, 49, 50, 80, 416.
Simón, J. M.ª, 239.
Simón, R., 286.
Simplicio, 303.
Siricio, papa, 444.
Sixto Senense, 280.
Skehan, P. W., 234, 235, 341.
Smith, M., 138.
Smothers, E. R., 142.
Söhngen, 345.
Sommervogel, C., 397, 402.
Somogyi, J. de, 459.
Soria, V., 447.
Spadafora, F., 146, 453, 455, 458.
Speiser, E. A., 236, 237.
Spicq, C., 131, 138, 142, 146, 454, 455, 456, 460.
Stählin, G., 167.
Stanley, D. M., 136, 235, 341.
Starcky, J., 126.
Staudinger, J., 334.
Stauffer, 315, 384.
Stauffer, E., 169.
Stendhal, K., 312, 342.
Stephanus, R., 403.
Stevens, 458.
Stiassny, M. J., 459.

Stig Hanson, 289.
Stori, F., 136.
Strack, Billerbeck, 50, 80, 255, 333.
Strobel, A., 135, 141.
Strungnell, J., 458.
Suárez, P. Luis, 448.
Suetonio, 266.
Suggs, M. J., 236.
Suheyl Unver, A., 139.
Sukenik, 340.
Suriano, F., 242.
Sutor, P., 281, 284.
Swanson, D. C., 458.
Swete, H. E., 35, 40, 41.

Tapper, 438.
Teeple, H. M., 130, 131.
Temistio, 365.
Tena, L. de, 279.
Teodocion, 41.
Teodoreto, 182.
Teodoreto de Mopsuestia, 182.
Teodulfo de Orleans, 9
Teofilacto, 309, 319.
Ternus, J., 141.
Tertuliano, 338.
Thomas, J., 240.
Tillmann, F., 63, 81.
Tischendorf, 130.
Titelmann, F., 281.
Tito Livio, 364.
Tolstoj, 143.
Tomás, S., 181, 182, 303, 319, 441, 442, 443, 460.
Touati, E., 459.
Tournay, R., 140, 344.
Tournemine, R. J., 283.
Trabuecco, A., 140, 145, 337.
Trémel, Y. B., 459.
Tresmontant, C., 457.
Tromp, S., 458.
Tsevat, M., 459.
Tuland, C. G., 459.
Turrado, L., 207, 324, 328, 444.
Tuya, M. de, 136, 323, 325.

Ubach, B., 146, 191, 272, 332, 333
Ubieta, J. A., 338.
Ullendorff, E., 139.
Uriarte, J. E. de, 393.

Valerio, Máximo, 365.
Valla, L., 408.
Van den Eynde, D., 138.
Van Roey, 329.
Van Roo, G., 442.
Vatablo, F., 409.
Vega, A. C., 18.
Vendrell, F., 239.
Viard, A., 460.
Victorino de Petau, 59.
Vilar, V., 127, 225, 229.
Vilmar, A. F. M., 137.
Villapadierma, C. de, 343, 451, 452
Vincent, L. H., 116, 344.
Vischer, W., 137.
Vogt, E., 54, 57, 71, 72, 73, 81, 136, 234, 340.
Vögtle, A., 135, 340.
Völter, D., 247, 248, 256, 266, 268.
Von Soden, 130, 303.
Vosté, J., 50, 63, 65, 81, 319.

Walker, N., 54.
Walrer, N. E., 81.
Walther, J. A., 458.
Wallace, R. S., 135.
Warnach, V., 292, 293.
Weber, R., 22, 40, 42.
Weijenborg, R., 233.
Weinrich, F. J., 142.
Weis, P. R., 459.
Wellhausen, 105.
Wernberg-Möller, P., 459.
Whitley, C. F., 237.
Wickes, 86.
Wikenhauser, A., 319, 362, 363, 366, 390, 416, 445.
Wilson, E., 133.
Winter, P., 137.
Wölter, 267.
Wordsworth-White, 130.
Wrigth, G. E., 112, 342.
Wright, W., 267, 458.
Wünsch., 254.

Yadin, Y., 117, 138, 342.
Yeivin, S., 120.
Yaron, R., 237.
Yoyotte, J., 340.

Zahn, Th., 65, 69, 81, 169.
Zedda, S., 232, 464.
Zeitlin, S., 139, 237, 341.
Ziener, G., 136, 142, 233, 234, 457.
Zolli, E., 323, 325.
Zimmermann, F., 101, 237.
Zimmermann, H., 457.
Zenon, 294.
Zirker, H., 458
Zorell, F., 195, 414.
Zwingli, 295.

2.—GENERAL DEL VOLUMEN XVIII

Págs.

ARTICULOS:

ALONSO, S. J.: *Génesis y desarrollo de algunos puntos eclesiológicos en el Corpus Paulino* ... 349- 391
ALLONY, N.; DÍEZ MACHO, ALEJANDRO, M. S. C.: *Dos Manuscritos «palestinenses» más de la Geniza del Cairo* ... 83- 100
ASENSIO, F., S. J.: *Juan de Mariana ante el binomio vulgata-decreto tridentino* ... 275- 288
— — *Huellas bíblicas de Juan de Mariana en sus años de Toledo* ... 393- 410
AUSEJO, SERAFÍN DE, O. F. M. Cap.: *El Concepto de «carne» aplicado a Cristo en el IV Evangelio* ... 411- 427
AYUSO MARAZUELA, T., Pbro.: *Un Salterio «Iuxta Hebraeos» y un Salterio Romano en un códice tardío del Escorial* ... 5- 46
CORTÉS QUIRANT, J., S. J.: *La nueva fecha de la Ultima Cena* ... 47- 81
GONZÁLEZ RUIZ, J. M.ª, Pbro.: *El pecado original según San Pablo.* 147- 188
— — *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo* ... 289- 322
MUÑOZ IGLESIAS, S., Pbro.: *El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo...* ... 243- 273
PASCUAL, B.: *Las dos comparaciones del Salmo CXXXIII (heb.) y su trascendencia doctrinal* ... 189- 197

NOTAS:

BELLET, P., O. S. B.: *Problema literario de Ezequiel. A propósito de un comentario reciente...* ... 199- 206
CASCIARO, J. M.ª, Pbro.: *Un libro importante sobre los géneros literarios...* ... 323- 328

Págs.

Díez Macho, A.; J. Martínez, Teresa: *Ms. 4065, pp. 81-82 de la Biblioteca Universitaria de Estrasburgo* ... 429- 436
Garrido, J.: *Hallazgo de un papiro del Nuevo Testamento en copto sahídico* ... 107- 108
Muñoz Iglesias, S., Pbro.: *Estructura y teología de Lucas I-II* ... 101- 107

NOTICIARIO:

Convocatoria y temario de la XIX Semana Bíblica y XVIII Semana Española de Teología... ... 207- 208
Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos (crónica) 437- 449
González Ruiz, J. M.ª, Pbro.: *Congreso Católico Internacional de Ciencias Bíblicas* ... 329- 330
Vilar, V., Pbro.: *Crónica arqueológica de Palestina* 109- 127
— — *Las excavaciones de Qumrán*... ... 208- 223

BIBLIOGRAFIA:

Recensiones.

A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature (J. M.ª González Ruiz, Pbro.)... ... 331
Auge, R., O. S. B.: *Profetes Menors* (Fr. M. García Cordero, O. P.). 452- 453
Berghoff, S.: *Ein Gang durchs Evangelium* (J. Díaz, Pbro.) 229- 230
Bonsirven, J.: *Textes Rabiniques des deux premières siècles chrétiens pour servir à l'intellegence du Nouveau Testament* (J. M.ª González Ruiz, Pbro.)... ... 333
Brunot. A.: *La génie litéraire de Saint Paul* (R M.ª Díaz Carbonell, O. S. B.) ... 131- 132
Burchard, Ch.: *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (J. Caubet, SS. CC.) ... 132- 135
Du Buit, M., O. P.: *Géographie de la Terre Sainte* (J. Leal, S. J.) ... 451
Ehrlich, E. L.: *Geschichte Israel von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels* (Fr. M. G. C.) ... 452
García de Orbiso, T., O. F. M. Cap.: *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento. II. Actus, Apocalypsis, Epistolae* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.)... ... 453
Grandmaison, L., S. J.: *La personne de Jésus et ses témoins* (J. Leal, S. J.) ... 231- 232
Howard. M.: *The mosaic eschatological Prophet* (M. García Cordero, O. P.) ... 130- 131
Jülicher, A.: *Itala* (T. Ayuso Marazuela) ... 129- 130
Kraelins, C. H.: *The Excavations at Dura Europos* (V. Vilar) ... 227- 229

Págs.

LLOPART, E. M.: *La protovetlla pasqual apostólica* (M. C. Díaz y Díaz)... 134
MARTÍN, B., O. S. A.: *Obras de San Agustín, tomo XV* (Fr. S. de Ausejo, O. F. M. Cap.)... 339-340
MCKENZIE, J. L., S. J.: *The Two-Edged Sword* (V. Vilar, Pbro.) 225
OHLMEYER, A.: *Moses im Glanze des Erlösers* (L. Arnaldich, O. F. M.). 331-332
PRIETO, I., O. S. A.: *Obras de San Agustín, tomo XIII. Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (Fr. S. de Ausejo, O. F. M. Cap.)... ... 338-339
RIGAUX, B., O. F. M.: *Saint Paul. Les epîtres aux Thessaloniciens* (J. M.ª González Ruiz, Pbro.)... 335-336
ROWLEY, H. H.: *The Dead Sea and the New Testament* (J. Caubet, SS. CC.)... 133-134
SANFORD LASOR, W.: *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith* (F. Javier Caubet, SS. CC.) 226-227
SANTOS OTERO, A.: *Evangelios apócrifos* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.)... 230-231
SCHUMACHER, H.: *El vigor de la Iglesia primitiva* (J. A. Ubieta, Pbro.) 337-338
SPADAFORA, F.: *L'Escatologia in San Paolo* (A. G. Lamadrid)... ... 453-455
SPICQ, C., O. P.: *Agapè dans le Nouveau Testament* (S. del Paramo, S. J.) 455-456
STAUDINGER, J., S. J.: *Die Bergpredigt* (Fr. C. Gancho, O. F. M.)... 334-335
TRABUCCO, A.: *La donna ravolta dal sole (Apo. 12) nell'esegest cattolica Post-tridentina* (A. González Lamadrid, Pbro.) 337
UBACH, B., O. S. B.: *I i II dels Reis (la Biblia)* (J. Alonso, S. J.). 332-333
VILLAPADIERNA, C. DE, O. F. M. Cap.: *El mensaje de la Biblia* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) 451-452
ZEDDA, S., S. J.: *Prima lettura di San Paolo (Introduzione, analisis, parafrasi, note)* (J. M.ª González Ruiz, Pbro.)... 232-233

Revista de revistas.

Aevum. 135
Analecta Sacra Tarraconensia 135
Angelicum ... ... 233 y 457
Antonianum ... ... 135, 233 y 457
Benediktinische Monatschrift ... ... 136 y 457
Bible et Vie chrétienne ... ... 135, 233 y 457
Bíblica ... ... 135, 233-234 y 340
Biblische Zeitschrift... ... ... 135-136, 340-341, 457 y 458
Bijdragen ... ... 136 y 341
Bulletin de Littérature Ecclésiastique... ... ... 136 y 234
Catholic Biblical Quarterly (The) ... ... 136, 234-235 y 341
Ciencia y Fe... ... ... 136 y 341
Ciencia Tomista (La) ... ... 136 y 235
Ciudad de Dios (La) 235
Divus Thomas 341
Ephemerides Carmeliticae... 137

Págs.

Ephemerides Mariologicae 235
Ephemerides Theologicae Lovanienses... ... ... 137, 235 y 641
Estudios Eclesiásticos ... ... 137, 235-236 y 458
Estudios Franciscanos... ... ... 342 y 458
Etudes... 137
Etudes Théologiques et Religieuses 236
Euntes Docete 458
Evangelische Theologie ... ... 137-138, 342 y 458
Franciscan Studies 138
Freib. Zeitschrift für Philosophie und Theologie 138
Gregorianum... 458
Harvard Theological Review (The)... ... ... 138, 236 y 342
Hispania Sacra 138
Irénikon 236
Iris Theological Quarterly (The) ... ... 138 y 236
Israel Exploration Journal ... ... 138-139, 236 y 342
Istina 458
Jewis Quarterly Review (The)... ... ... 139, 236 y 237
Journal of Biblical Literature ... ... 139, 237, 342-343, 458 y 459
Journal of Semitic Studies ... ... 139, 237, 343 y 459
Lumière et vie ... ... 140, 343 y 459
Marianum ... ... 140 y 459
Naturaleza y Gracia... 343
Nouvelle Revue Théologique... ... ... 140, 343 y 459
Orient Syrien (L')... 459
Orientala Christiana Periodica 343
Razón y Fe 140
Recherches de Science Religieuse ... ... 140, 237-238, 343-344, 459 y 460
Recherches de Théologie ancienne et médievale ... ... 238 y 460
Revista Biblica... 238
Revista Eclesiástica Brasileira 140
Revista de Teología... 140
Revue Biblique ... ... 140-141, 238 y 344
Revue Diocesaine de Namur... 460
Revue des Etudes Augustiniennes ... ... 141 y 238
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse... ... ... 238 y 460
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques ... ... 238 y 460
Revue des Sciences Religieuses... ... ... 141 y 460
Revue de Théologie et de Philosophie ... ... 141, 238 y 460
Revue Thomiste... ... ... 141, 239 y 240
Revue de l'Université d'Ottawa 141
Sacra doctrina... 344
Sacris Erudiri... 239
Salmanticensis ... ... 141 y 239
Sciences Ecclésiastiques... ... ... 141, 239 y 344

Págs.

Scriptorium... 345
Scuola Cattolica (La) ... ... 141 y 461
Scholastik ... ... 141 y 344
Sefarad... ... ... 141-142 y 239
Studia Theologica... ... ... 142, 239 y 345
Theological Studies ... ... 142, 239 y 240
Theologie und Glaube 142
Theologische Quartalschrift ... ... 142 y 345
Trierer Theologische Zeitschrift ... ... 142-143 y 240
Verbum Caro 345
Verdad y Vida 240
Vetus Testamentum 345
Zeitschrift für Theologie und Kirche ... ... 143, 345 y 346

LIBROS RECIBIDOS... ... ... 145-146, 241-242, 347-348, 463 y 464

Un Salterio «Iuxta Hebraeos» y un Salterio Romano en un códice tardío del Escorial

I. Introducción

El códice no es desconocido. Le describe ampliamente Antolín en su *Catálogo de Manuscritos* de la Real Biblioteca del Monasterio (1). Nosotros mismos hemos dado de él una breve descripción en la *Vetus Latina Hispana*, otorgándole el núm. 132 en nuestro Indice (2).

Pero hasta ahora creíamos que era sólo un manuscrito ordinario, del siglo XIV, de forma *estandardizada*, perteneciente al tipo de la *Biblia Parisiense*, sin otro alcance.

En nuestros viajes al Escorial pudimos verle y examinarle más de una vez, tomando apuntes sobre diversas materias, especialmente sobre los *Prólogos*, los *Sumarios* de algunos *Profetas* y las notas del *Salterio*. Pero por falta de tiempo, no pudimos estudiarle entonces a fondo. Y por ser tardío, creíamos que carecía de interés. Esta fué la razón de que no apareciese entre los testigos del *Salterio ex Hebraico* y del *Salterio Romano*, cuya lista dimos en la *Vetus Latina Hispana* (3).

Igualmente le pasó inadvertido al P. H. de Sainte-Marie en su edición crítica del *Salterio ex Hebraico*, de S. Jerónimo (4).

Por lo que se refiere al P. Antolín no sólo pasó por alto el *Salterio Romano*, y no habla del *Salterio iuxta Hebraeos*, sino que fué víctima de un error, diciéndonos que el códice contenía dos *Salterios*, uno de la *Vulgata* y otro de los *LXX*. Como puede com-

---

(1) CCLBE, IV, 26-30.

(2) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 374, núm. 132.

(3) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 214 ss.

(4) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos* (CBL, 11), Roma, 1954.

prenderse, el *Salterio de los LXX*, de que habla el P. Antolín, no es otro que la versión del hebreo de S. Jerónimo.

El manuscrito tiene como signatura actual *S. I. 19*, de la Real Biblioteca del Monasterio. Se trata de un hermoso códice del siglo XIV, escrito con buena letra gótica, a dos columnas, con 422 folios, de 33 × 24 mm.

Nos parece que este manuscrito no es español, al menos en su origen inmediato.

Hay razones para desmostrarlo, de orden positivo y de orden negativo.

De orden negativo, porque carece de las notas más características de los códices hispanos, tanto en el aspecto crítico como en el aspecto paleográfico.

En el aspecto crítico, por carecer del *colofón* de San Peregrino al *prólogo* de los *Proverbios*, de los *prólogos* de San Isidoro a los *Profetas*, de los *cánones* de Prisciliano, del *prólogo* de San Peregrino a las *Epístolas de San Pablo*, etc.

En el aspecto paleográfico, por carecer de las notas más específicas de la ortografía española (5).

De orden positivo porque hay ciertos detalles que parecen llevarle fuera de España. Tiene, por ejemplo, en el *Salterio* un *prólogo*, que jamás se halla en códice alguno español, y se halla, por el contrario, sólo en algunos códices extranjeros. Es el prefacio *Psalterium quod secundum Septuaginta*, que edita D. de Bruyne a base de los manuscritos 15198 y 16750 de París y el códice *x* (6). Y tiene, además una nota al final del códice que le vincula a Brujas en la primera mitad del siglo XV. Dice de esta manera: «Hunc librum emit Brugis frater Iohannes Pneder canonicus monasterii Sancti Nicolai (?) Furnensis Ordinis Premostratensis Morinensis dyocesis curatus beatae Mariae Noui Portus anno Domini M°CCCC°XXXV°. Orate pro eo» (7).

Tal es el manuscrito. Ahora bien: al llegar al *Salterio* (8), se bifurca, y transcribe dos, en columnas paralelas. En la primera, el *Salterio iuxta Hebraeos*; en la segunda, el *Salterio Galicano*.

---

(5) Puede verse lo que a este respecto hemos escrito en diversos lugares. Ex. gr.: *Origen del códice Ottoboniano del Octateuco*, MBBU, págs. 125 ss. *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni*, págs. 32 ss.

(6) *Préfaces de la Biblie Latine*, pág. 109, núm. 73, Namur, 1920.

(7) *F. 422 v.*

(8) *F. 152 r.-197 v.*

Ambos van precedidos de varios prólogos (9) y seguidos del *Salmo 151* (10).

Ambos son de la misma mano, original. Pero otra mano posterior, aunque no mucho más tardía, tomando como base la columna del *Salterio Galicano*, fué anotando en el margen una larga serie de variantes, que se pueden identificar como pertenecientes al *Salterio Romano*.

Proceden de un arquetipo, que debió de ser bastante antiguo, y que no corresponde exactamente a ninguno de los códices hoy conocidos.

Discurren a lo largo de todo el *Salterio*, por lo cual alguno pudiera pensar que sería conveniente restituirle *ex íntegro*. También hemos sentido esa tentación y empezamos a poner manos a la obra; pero desistimos de ello, por habernos convencido de que las variantes que se anotan son ciertas y se transcriben con fidelidad; pero no se han anotado todas las variantes que el *Salterio Romano* tiene con relación al *Salterio Galicano*.

Entremos ahora en el análisis de ambos, para ver sus características.

II. El Salterio «Iuxta Hebraeos»

Este *Salterio* se halla íntegro en el códice 132. Lo primero que debemos hacer es analizar sus características, para conocer su valor y enmarcarle debidamente.

Este análisis nos llevará, por otra parte, a la comprobación de que el manuscrito que hoy se halla en el Escorial, no pertenece al acervo hispano, sino que debió de ser escrito fuera de la Península.

Para ello nos bastará analizar las variantes de los Salmos 1, 2, 3, 4 y 7. Se trata de variantes sólidamente fundadas, donde los manuscritos se hallan divididos entre sí. De este modo podremos ver hacia qué lado se inclina el 132.

En ellos incluímos tanto los códices extranjeros como los españoles o de arquetipo hispánico. Los extranjeros van designados con letras y por familias o grupos, conforme la división dada por Sainte-

(9) 1.º *Dauid filius Iesse*, *Préfaces*, pág. 43, núm. 1. 2.º *Psalterium Romae dudum*, *Préfaces*, pág. 46, núm. 5. 3.º *Scio quosdam putare*, *Préfaces*, pág. 46, núm. 6. 4.º *Psalterium quod secundum*, *Préfaces*, pág. 109, núm. 73.

(10) *F. 197 v.*

Marie en su edición crítica (11). Nosotros, convencionalmente, designamos a cada grupo con las siguientes letras en negrilla.

A Grupo que incluye los manuscritos AKI. A es el *Amiatino*, Flor. Laur. Am. I; K es el *Augiense* XXXVIII, Bad. Landesb. Karlsruhe; I es el ms. 24 de la Bib. Mun. de Rouen.

F Contiene sólo el cod. F, hoy en Leningrado, Bib. Pub. F. v. I. núm. 5. Es el famoso *Corbeiense*. Sainte-Marie le une al 15, pero no estamos de acuerdo.

G Grupo que incluye como afines, aunque pertenecientes a dos recensiones distintas, a los manuscritos G L O. G es el *Sangalense* 19; L es *Londinense* Harl. 2793; O es el *Oxoniense*, Bodl. Auct. E inf. 2 (12).

M Incluye un solo códice, el Ω^{M}, Mazar 5, París.

R Contiene sólo el cod. R, Vatic. Reg. lat. 11.

Esto por lo que se refiere a los códices extranjeros. Por lo que se refiere a los códices españoles o de arquetipo hispánico, clasificados por grupos, son los siguientes, a tenor del orden cronológico de los textos que representan.

L Incluye los códices, que suponemos transmiten en el *Salterio*, más o menos puro, el texto recibido por *Lucinio*, y entregado a sus amanuenses por San Jerónimo. El texto que ellos contienen parece que es primitivo o prerrecensional. A **L** pertenecen en primer lugar los códices 13, 24, 25, 74, y luego, 89, 129, 176. Su descripción puede verse en la *Vetus Latina Hispana* (13). Aquí basta recordar que el 13 es el *Cavense*; el 24, un *Emilianense* de la Academia de la Historia; el 25, el *Burgense*; el 74, la *Biblia de Rosas*; el 89, el *Oscense* del Museo de Arte Moderno; el 129, una *Biblia del Escorial*; y el 176, otra de *Tarazona*. El 24 carece de los Salmos que aquí analizamos, por haberse perdido los folios correspondientes. Indudablemente el mejor del grupo es el 13. El 89, aunque habitualmente es *isidoriano*, en el *Salterio*, sin perder del todo su carácter, pertenece más bien a **L**.

P Incluye los códices que transmiten la recensión de *Peregrino*, y, al mismo tiempo, la primera edición de la *Vulgata*. Son los manuscritos 21, 72, 84, 93, 94 y 95. La descripción de todos ellos puede verse igualmente en la *Vetus Latina Hispana*. El 21 es la *Biblia Visigótica* de San Isidoro de León; el 72, la *Biblia de Urgel*; el

(11) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, págs. XIII ss. La descripción de los manucristos se halla en las págs. VI ss.

(12) Ib., págs. XXXVI-XXXIX.

(13) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 351 ss.

84, la *Biblia Románica* de San Isidoro: el 93, la *Biblia de Calahorra*: el 94, la *Biblia Románica* de San Millán de la Cogolla; y el 95, la *Biblia de Lérida*. Tienen laguna en los folios correspondientes a estos Salmos el 72 y el 93. Así mismo, el 95 en *Ps* 4,3-5,5ª. El 72, aunque habitualmente no es del grupo, en el *Salterio* sí. El mejor del grupo es el 21. **P** está muy influenciada de la *Vetus Latina*.

I Incluye los códices de la recensión de *San Isidoro*. Consecuente con su designio de volver por los fueros de la verdad hebraica, se deja influir menos de la *Vetus Latina*: por lo mismo, se aleja de **P** y se acerca más a **L**. Contiene los códices 15, 27, 28 y 55. Su descripción puede verse en la *Vetus Latina Hispana*. El 15 es la *Biblia Hispalense*: el 27, una *Biblia Visigótica* de Toledo: el 28, la *Biblia de San Juan de la Peña*: el 55, la *Biblia de San Riquier*, que Sainte-Marie aduce con la sigla H. Por su afinidad hispánica le incluímos en el catálogo de nuestros manuscritos con el núm. 55. En el *Salterio* tiene un texto netamente isidoriano. Su mejor representante es el 15.

T Incluye los códices de la recensión de *Teodulfo*. En el *Salterio* estos códices, a pesar de su origen inmediato francés, no incluyen el *Salterio Galicano*, sino, como su hispano arquetipo, el *Salterio ex Hebraico*. Más aún: no obstante su parentesco general isidoriano, en el *Salterio* son de neto fondo *peregriniano*. La afinidad de **T** con **P** es manifiesta en el *Salterio*. De los varios códices del grupo elegimos aquí cuatro: 48, 51, 52, 256. Los tres primeros son, respectivamente, la *Biblia de Teodulfo*, en París, la *Biblia de S. Huberto*, en Londres, y la *Biblia de San Germán*, en París, cuyas descripciones dimos en la *Vetus Latina Hispana*. El 256, número que ha de seguir como continuación de nuestro Indice, es una Biblia de *Carcassonne*, que hoy se halla en la Biblioteca Real de Copenhague. Quizá el mejor del grupo sea el 51.

C, finalmente, es inicial de *Cataluña*, por entender que en esta región debió de hacerse una recensión que transmiten los códices 52ᵐ 73 y 256ᵐ. Del 52 y del 256 acabamos de tratar. El 73 es la *Biblia de Ripoll*. Un anotador del 52 fué poniendo en el margen una serie de variantes que llegan sólo hasta el Salmo 51. Igual hizo otra mano en la *Biblia de Carcassonne*, a partir del Salmo 19. Ambas notas vienen a coincidir de un modo maravilloso con el texto que transmite íntegramente la *Biblia de Ripoll* y sólo ella. Por este detalle, aunque en sí pudiera ser igual la recensión de un lado que del otro del Pirineo, nos parece más convincente situarla en la parte española.

Expuestos los elementos, analicemos ahora las variantes:

1.	*Ps.* 1,3	riuulos	132 **A F G M R L I C**
		riuos	**L**^{176} **P T**
2.	*Ps.* 1,4	proicit	132 **A**^{I} **G M R L P**$^{21\ C\ 84\ 94\ 95}$ **I T C**
		proiecit	**A**^{AK} **P**^{21*}
		proiciet	**F**
3.	*Ps.* 1,5	resurgunt	132 **A G**^{G} **M R**
		resurgent	**F G**^{LO} **L**$^{13\ 74\ 89\ 129\ 176}$ **P I**$^{15\ 27\ 28}$ **T C**
		surgent	**L**^{25} **I**^{55}
4.	*Ps.* 1,5	iudicio	132 **A F G M R L**$^{74\ 89\ 129\ 176}$ **P I T C**
		iudicium	**L**$^{13\ 25}$
5.	*Ps.* 1,6	uia	132 **M P T C**
		iter	**A F G R L I**
6.	*Ps.* 2,1	turbabuntur	132 **A F G M R L**$^{13\ 25\ 176}$ **P**^{95} **I**$^{15\ 27\ 55}$ **C**$^{52\ m}$
		turbantur	**L**$^{74\ 89\ 129}$ **P**$^{21\ 84\ 94}$ **T I**^{28}
		turbatae sunt	**C**^{73}
7.	*Ps.* 2,1	tribus	132 **A F G M R L P I T**
		plebes	**C**
8.	*Ps.* 2,1	meditabuntur	132 **A F G M R L P**^{95} **I C**
		meditantur	**P**$^{21\ 84\ 94}$
		meditatur	**T**
9.	*Ps.* 2,2	eius: + semper	132 **L**^{129}
		—semper	**A F G M R L**$^{exc.\ 129}$ **P I T C**
10.	*Ps.* 2,6	orditus	132 **A**^{AI} **F G**^{LO} **M R L**$^{13\ 74\ 89\ 176}$ **P**^{95} **I**$^{27\ 55}$ **T**
		ordinatus	**A**^{K} **G**^{G} **L**$^{25\ 129}$ **P**$^{21\ 84\ 94}$ **I**$^{15\ 28}$
		unxi	**C**
11.	*Ps.* 2,6	sanctum meum	132 **F**^{c} **L**^{176} **P I**^{27} **T**$^{48\ 51\ 52\ 256\ C}$ **C**
		sanctum suum	**A**^{AK} **F*** **G**^{GO} **M R L**$^{89\ 129}$ **I**$^{15\ 28\ 55}$
		sanctum eius	**A**^{I} **G**^{L} **L**$^{13\ 25\ 74}$ **T**^{256*}
12.	*Ps.* 2,6,	annuntiabo	132 **A F G M R L P I T**
		narrabo	**C**
13.	*Ps.* 2,9	ferrea: — et	132 **A F G L R P**^{21} **I**$^{15\ 55}$ **C**
		+ et	**M P**$^{84\ 94\ 95}$ **I**$^{27\ 28}$ **T**
14.	*Ps.* 2,9	conteres	132 **A F G M R L I C**
		confringes	**P T**
15.	*Ps.* 2,13	in eo	132 **M L**$^{52\ C}$ **P T C**
		in eum	**A F G R L**$^{13\ 25*\ 74\ 89\ 129\ 176}$ **I**

16. *Ps.* 3,1 qui[d] 132 **M**
quare **A F G R L P I T C**

17. *Ps.* 3,3 in deo 132 **A F G M R L**^{129} **P I T C**
in domino **L**$^{13\ 25\ 74\ 89\ 176}$

18. *Ps.* 3,3 deo: —semper 132 **A**$^{K!}$ **G**^{o} **M L**$^{74\ 89\ 129}$ **P**^{95} **I**^{15}
+semper **A**^{A} **F G**^{GL} **L**$^{13\ 25\ 176}$ **P**$^{21\ 84\ 94}$ **I**$^{27\ 28\ 55}$ **T C**

19. *Ps.* 3,4 clypeus:
+ meus 132 **F G**^{L} **M I**$^{15\ 28\ 55}$
— meus **R A G**^{GO} **L P I**^{27} **T C**

20. *Ps.* 3,6 sum: — et 132 **A**^{I} **F G**^{L} **M I C**
+ et **A**^{AK} **G**^{GO} **L P T**

21. *Ps.* 3,6 euigilaui 132 **A F G M R P**$^{21\ 84\ 95}$ **I T C**^{73}
uigilaui **L P**^{94} **C**$^{52\ c}$

22. *Ps.* 3,6 sustentauit 132 **A G M R L**$^{13\ 25\ c\ 74\ 129\ 176}$ **P**^{94} **I T C**
sustentabit **F L**$^{25\ *}$
suscitabit **L**^{89} **P**$^{21\ 84\ 95}$

23. *Ps.* 3,7 saluum me fac 132 **A F G M R L I T C**
salua me **P**

24. *Ps.* 3,8 meorum:
+ maxillam 132 **A**^{I} **F G**^{GL} **M R L**$^{13\ 25\ 74\ 89\ 176}$ **P I C**
+ maxillas **G**^{o} **T**
— maxill. **A**^{AK} **L**^{129}

25. *Ps.* 4,2 exaudisti:
+ me 132 **A F G M R L**$^{129\ 176}$ **P I**$^{15\ 27\ 28\ *\ 55}$ **T C**
— me **L**$^{13\ 25\ 74\ 89}$ **I**$^{28\ c}$

26. *Ps.* 4,2 mihi 132 **A F G M R L P**$^{21\ t\ 84\ 94\ 95}$ **I**
me **P**$^{21\ m}$ **T C**

27. *Ps.* 4,3 diligitis 132 **A F G M R L**$^{74\ 129\ 176}$ **P I**$^{15\ *\ 27\ 28\ 55}$ **T C**
diligentes **L**$^{13\ 25\ 89}$ **I**$^{15\ c}$

28. *Ps.* 4,3 uanitatem:
— et 132 **A F G M R L**$^{129\ 176}$ **P I**^{55} **T C**
+ et **L**$^{13\ 25\ 74\ 89}$ **I**$^{15\ 27\ 28}$

29. *Ps.* 4,4 + et (*initio*) 132 **A F G M R L**$^{129\ 176}$ **P I T C**
— et **L**$^{13\ 25\ 74\ 89}$

30.	*Ps.* 4,4	sanctum misericordem	132 **A F G M R L P I T** **C**
31.	*Ps.* 4,4	quum dum	132 **A F G M R** $L^{129\ 176}$ **P I T C** $L^{13\ 25\ 74\ 89}$
32.	*Ps.* 4,5	uestra: + et — et	132 **F** G^{GL} **M R** $L^{13\ 25\ 74\ 89}$ **I C** **A** G^{o} $L^{129\ 176}$ **P I**
33.	*Ps.* 4,5	tacete tacite tractate	132 $A^{A\ c.I}$ **F G M R L I C** $A^{A^{*}K}$ **P T**
34.	*Ps.* 4,7	lucem lumen	132 **A F G M R** $L^{13\ 25\ 89\ 129\ 176}$ I^{55} **C** L^{74} **P** $I^{15\ 27\ 28}$ **T**
35.	*Ps.* 4,8	multiplicata multiplicati	132 **A F G M R** $L^{13\ 25^{C}\ 129\ 176}$ $I^{27\ 28}$ **C** $L^{25^{*}\ 74\ 89}$ **P** $I^{15\ 55}$ **T**
36.	*Ps.* 4,9	requiescam et dormiam dormiam et requiescam	132 **A F G M R L P I C** **T**
37.	*Ps.* 7,6	in puluerem in puluere	132 **A F G M R** $L^{13\ 25\ 74\ 89\ 129}$ $P^{84\ 95}$ **I** L^{176} $P^{21\ 93\ 94}$ **T C**
38.	*Ps.* 7,6	collocet² conculcet²	132 **A F G M R L** $I^{15\ 28\ 55}$ **C** **P** I^{27} **T**
39.	*Ps.* 7,7	consurge expergescere	132 **A F G M R L P I T** **C**
40.	*Ps.* 7,7	me: + in — in	132 **M P T** **A F G R L I C**
41.	*Ps.* 7,8	propter pro	132 $L^{13\ 25\ 74\ 89\ 129}$ I^{15} **A F G M R** L^{176} **P** $I^{27\ 28\ 55}$ **T C**
42.	*Ps.* 7,8	hanc hac ea	132 A^{A} $L^{25\ 129}$ I^{15} A^{KI} **F*** **G M R** $L^{13\ 74\ 89\ 176}$ $I^{27\ 28\ 55}$ **C** F^{o} **P T**
43.	*Ps.* 7,9	domine deus	132 **A F G M R** $L^{129\ 176}$ **P I T C** $L^{13\ 25\ 74\ 89}$
44.	*Ps.* 7,9	simplicitatem: + meam — meam	 132 **A F G M R L I C** **P T**
45.	*Ps.* 9,12	tota die cotidie	132 **A F G M R** $L^{89\ 129\ 176}$ **P I T C** $L^{13\ 25\ 74}$

46.	*Ps.* 7,14	praeparauit	132 **A F G**^{Lo} **M R L**$^{13\ 25\ 129}$ **I**
		parauit	**G**^{G} **L**$^{74\ 89\ 176}$ **P T C**
47.	*Ps.* 7,15	parturi[i]t	132 **A F G M R L I C**
		parturiuit	**P T**
48.	*Ps.* 7,16	lacum	132 **A F G M R L**$^{74\ 89\ 129\ 176}$ **P I T C**
		laqueum	**L**$^{13\ 25}$
49.	*Ps.* 7,16	incidet	132 **A**^{Ai} **F**^{c} **G**^{Lo} **M R P I**$^{15\ c\ 27\ 28\ 55}$ **T C**
		incedet	**F***
		incidit	**A**^{K} **G**^{G} **L I**$^{15\ *}$
50.	*Ps.* 7,17	uerticem:	
		+ eius	132 **A F G M R L P**$^{93\ 95}$ **I T C**
		— eius	**P**$^{21\ 84\ 94}$
51.	*Ps.* 7,18	cantabo	132 **A F G M R L I**
		psallam	**P**$^{21\ 84\ 93\ 94}$ **T C**
		cantabo et psallam	**P**^{95}

Las variantes son, pues, 51. Examinándolas ahora comparativamente, tenemos el siguiente resultado:

Coincide 132 con **A** en 41. (Tomando como tipo a I.)
» » » **F*** » 38.
» » » **G** » 41. (Tomando como tipo a L.)
» » » **M** » 46.
» » » **R** » 41.

Coincide 132 con **L** en 28. (Tomando como tipo al 13.)
» » » **P** » 25. (Tomando como tipo al 21.)
» » » **I** » 39. (Tomando como tipo al 15.)
» » » **T** » 25. (Tomando como tipo al 51.)
» » » **C** » 34. (Tomando como tipo al 73.)

La tabla precedente es clara y precisa. Nos demuestra varias cosas:

1.ª Que la máxima divergencia se da entre 132 por un lado y por otro **P T**.

2.ª Que 132 tiene en general con los códices extranjeros un número de coincidencias mucho mayor que con los españoles. Por lo que también por esta parte se comprueba que 132 no es español.

3.ª Que dentro de los extranjeros, la mayor afinidad de 132 es con **M**. Tanto que se acerca al doble de coincidencias que

tiene con **T P**, y casi agota el número posible de ellas. 132, por consiguiente, es un códice tipo **M**.

4.ª Que dentro de los españoles, la mayor afinidad de 132 es con **I**.

Ahora podemos realizar una contraprueba y, en vez de enfocar los códices, hacer el cotejo con las ediciones. Nos bastará elegir dos de ellas: una antigua y otra moderna. De las antiguas, elegimos la célebre de los Benedictinos de San Mauro, dirigida por Martianay (14), dándole la sigla M. De las modernas, elegimos la edición crítica de Sainte-Marie, por ser la última y la mejor, dándole la sigla S (15).

Examinemos cuatro Salmos, de distintos libros del *Salterio*: los Salmos 6, 50, 77 y 81. El texto, en su máxima parte, es común para 132 M S. Anotamos sólo las variantes, en columnas paralelas.

Es de esperar *a priori* que, siendo M una edición de vía estrecha, basada sólo en cuatro códices (16), y todos ellos *teodulfianos* o parecidos, como son el 48, 52, 55 y 256, se halle el 132 bastante alejado de M, por la misma razón que se halla alejado de los *teodulfianos*. Veamos lo que sucede:

Ps. 6

	132	M	S
2	furore: — tuo	+ tuo	+ tuo
3	sum: — ego	+ ego	— ego
4	turbata	conturbata	turbata
5	domine: + et	— et	— et
7	narrare	natare	natare
7	lectum	lectum	lectulum
10	suscipiet	suscepit	suscipiet
11	conturbentur^2	confundantur^2	confundantur^2

Ps. 50

	132	M	S
5	noui	cognoui	noui
6	iudicaris	iudicaueris	iudicaueris
8	sapientiae: —tuae	+ tuae	— tuae
9	asperges	asperges	asparges
10	laetitiam: + ut	— ut	+ ut

(14) Forma parte de la edición de las obras de San Jerónimo, París, 1693-1706.

(15) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos* (CBL, 11), Roma, 1954.

(16) El mismo MARTIANAY les da a conocer en el *Prefacio General*, PL, 28, 136-138.

Ps. 50

	132	M	S
13	proicias	proiicias	proicias
14	Iesu	salutaris	Iesu
18	feriam	feram	feriam
20	benefac: + domine	— domine	+ domine
20	syon: + et	— et	+ et

Ps. 76

	132	M	S
2	dominum[1]: — et	+ et	— et
2	deum	deum	dominum
3	deum	dominum	dominum
3	exquisiui	requisiui	requisiui
6	antiquos: + et	— et	— et
6	pristinos	saeculorum	pristinos
7	scrutabar	scrutabar	scopebam
8	egone	ergone	ergone
8	proiciet	proiiciet	proiciet
8	repropitiabitur	propitiabitur	repropitiabitur
9	compleuit	complebit	complebit
9	suam: + et	— et	— et
9	consummabitur	consummabitur	consummabit
14	sanctuario	sancto	sanctuario
15	+faciens (*initio*)	— faciens	— faciens
18	nubes: — et	+ et	+ et
19	illuminauerunt	apparuerunt	apparuerunt
19	fulgura	fulgura	fulgora
19	orbem	orbi	orbi
19	concussa: — est	— est	+ est
21	moisi	moysi	mosi

Ps. 81

	132	M	S
1	diiudicat	iudicat	iudicat
3	egenum	egeno	egeno
3	pauperem	inopi	inopi
3	iustificate	iuste facite	iuste facite
6	estis: — uos	+ uos[1]	— uos
6	omnes: — uos	+ uos[2]	+ uos[2]
7	+ nos (*initio*)	— nos	— nos
8	domine	deus	domine
8	quoniam: + tu	+ tu	— tu
8	hereditabis: — in	+ in	— in

El resultado de este análisis es el siguiente:

En el *Salmo* 6 el cod. 132 tiene ocho variantes, con relación a M y S. De ellas va tres veces con S contra M, y una con M contra S. En las otras cuatro tiene una lección que no se halla ni en M ni en S.

En el *Salmo* 50 hay diez variantes. De ellas el 132 va ocho veces con S contra M y una con M contra S. Sólo una vez está contra ambos.

En el *Salmo* 76 hay veintiuna variantes. Cinco de ellas son comunes a 132 y S contra M; otras cinco, comunes a 132 con M contra S. Once, en cambio, no se hallan en ninguno de los dos.

Finalmente, en el *Salmo* 81 hay diez variantes, de las cuales tres son comunes a 132 S contra M, y una a 132 M contra S, quedando seis en que 132 está contra uno y otro.

En total, sumando todos los casos, tenemos:

Núm. de variantes: 49.
Núm. de coincidencias de 132 y M, contra S: 8.
Núm. de coincidencias de 132 y S, contra M: 19.
Núm. de divergencias de 132, contra M y S juntos: 22.

Así, pues, por lo que se refiere a la afinidad, el texto del 132 está mucho más próximo a S que a M, ya que le dobla con creces las coincidencias. Lo cual es una buena nota para 132, pues mientras que M, como dijimos, es una edición de vía estrecha, basada sólo en cuatro ejemplares, bastante homogéneos, S es una edición crítica de ancha base, elaborada con sólido criterio y gran meticulosidad. La mayor coincidencia, pues, de 132 con S es un tanto que se apunta a su favor.

Pero, por otra parte, el ir tantas veces contra ambos no le favorece. Llama, en efecto la atención el gran número de veces que 132 va contra M y S conjuntamente.

Lo cual no quiere decir que siempre sean lecciones solitarias del 132. Las hay, sin duda. Pero todas ellas son de poco valor. Ex. gr.:

Ps.	6,2	— tuo
	6,7	narrare
	6,11	conturbentur[2]
	76,8	egone
	76,9	suam: + et
	76,15	+ faciens (*initio*)
	81,3	pauperem.

En la mayor parte, sin embargo, suele ir con otros códices, y no es raro que la variante esté sólidamente fundada. Ex. gr.:

1.	*Ps.* 6,5	domine: + et	132 **M R L**$^{89\ 176}$ **I**
		— et	**A F G L**$^{13\ 25\ 74\ 129}$ **P T C**
2.	*Ps.* 50,6	iudicaris	132 **M L**$^{13\ 74}$ **P**$^{21*\ 93*}$ **T**
		iudicaueris	**A F G R L**$^{24\ 25\ 89\ 129\ 176}$ **P**$^{21C\ 72\ 84\ 93C\ 94}$ **I**
		iudicatus fueris	**C**
3.	*Ps.* 76,3	deum	132 **A**^{AK} **M L**$^{13\ 24\ 74\ 89\ 129}$ **P**$^{21\ 84\ 93}$ **I**^{15} **T**^{48} **C**
		dominum	**A**^{I} **F G R L**^{176} **P**^{94} **I**$^{27\ 28\ 55}$ **T**$^{51\ 52\ 256}$
4.	*Ps.* 76,3	exquisiui	132 **A G M L**$^{89\ 129}$ **P I**
		requisiui	**F R L**$^{13\ 24\ 74}$ **T C**
5	*Ps.* 76,6	antiquos: + et	132 **M R L**^{74} **P T**
		— et	**A F G L**$^{13\ 24\ 89\ 129\ 176}$ **I C**
6.	*Ps.* 76,9	compleuit	132 **M R L**$^{24\ 89*}$ **P I**^{15*} **T C**
		complebit	**A F G L**$^{13\ 74\ 89C\ 129\ 176}$ **I**$^{15C\ 27\ 28\ 55}$
7.	*Ps.* 76,19	illuminauerunt	132 **M P**
		adparuerunt	**A F G R L I T**
		inluxerunt	**C**
8.	*Ps.* 76,19	orbem	132 **M P**
		orbis	**L**^{89}
		orbi	**A F G R L**$^{13\ 24\ 25\ 74\ 129\ 176}$ **I T C**
9.	*Ps.* 81,1	diiudicat	132 **A**^{K} **F*** **M I**^{28} **C**
		discernit	**L**^{89}
		iudicat	**A**^{AI} **F**^{c} **G R L P I**$^{15\ 55}$ **T**
10.	*Ps.* 81,3	iustificata	132 **R M P T**
		iustificati	**A F G L I C**

Es decir, que las variantes son 10. Y de las diez coinciden:

132 y **A** 1 vez. (Tomando como tipo a I)
132 y **F*** 1 »
132 y **G** 1 » (Tomando como tipo a L)
132 y **M** 10 veces
132 y **R** 4 »
132 y **L** 2 » (Tomando como tipo a 13)
132 y **P** 8 » (Tomando como tipo a 21)
132 y **I** 4 » (Tomando como tipo a 15)
132 y **T** 4 » (Tomando como tipo a 51)
132 y **C** 3 » (Tomando como tipo a 73)

De donde se sigue:

1.° Que 132 es evidentemente un códice tipo **M**. De diez variantes coincide las diez veces con él. La comprobación no puede ser más contundente.

2.° Que, siendo para Sainte-Marie los códices principales los indicados bajo nuestras letras **A F G R L**, se explica por qué en los casos indicados no acepte la variante que tiene el 132, ya que en general no se halla apoyada por esos códices.

III. El Salterio Romano

Este *Salterio* se halla, como dijimos, sólo en forma de anotaciones marginales.

Se trata, pues, de una colación, hecha a base de la *Vulgata*, que corre a lo largo de todo el *Salterio*.

La colación, sin embargo, no es completa.

Se ha elegido una serie de variantes que, por las razones que sean, debieron parecer al anotador de gran interés. Pero existen entre RO y GA muchas otras que no se reseñan. Y, sin embargo, son dignas de tenerse en cuenta. Incluso no pocas veces más importantes que las reseñadas.

Las notas van sin sigla alguna, introducidas sólo por un signo que hace referencia a la palabra afectada por la variante; sobre ésta se halla también el mismo signo de referencia que en el margen.

Damos a continuación una lista bastante larga de variantes, tomadas de dos series de Salmos. La primera de los *Salmos* 1 al 38 (17). La segunda del 94 al 102. Incluímos todas las que hay en el códice. De ese modo podrá ver el lector el procedimiento usado por el anotador marginal. Las ponemos a dos columnas. La primera corresponde al *Salterio Galicano*, tal como está en el manuscrito, y en ella se pone la palabra afectada por la variante, sobre la cual pone el anotador el signo de referencia. La segunda corresponde a la nota respectiva que se halla en el margen del cod. 132, tomada del *Salterio Romano*.

---

(17) Esta nos ha sido mandada por el P. Angel Custodio Vega, de los Padres Agustinos de El Escorial, a quien agradecemos la colaboración prestada.

		132^{t} (= GA)	132^{m} (= RO)
Ps.	1	(*nada*)	
Ps.	2	(*nada*)	
Ps.	3,6	soporatus sum	somnum cepi
Ps.	4,2	inuocarem	inuocarem te exaudisti me
Ps.	6,8	a furore	prae ira
	6,11	auertantur	auertantur se cor suum
Ps.	7,12	patiens	longanimis
Ps.	8,3	ultorem	defensorem
Ps.	9,5	iustitiam	aequitatem
	9,8	thronum suum	sedem suam
	9,10	pauperi	pauperum
	9,11	dereliquisti	derelinques
	9,12	studia	mirabilia
	9,13	recordatus est	memoratus est
	9,20	confortetur	praeualeat
	9,21	sciant	sciant ergo
Ps.	9,B,2	studiis quibus	cogitationibus suis quas
	9,3	iniquus	qui iniqua gerunt
	9,4	quaeret	inquiret
	9,5	inquinati sunt	polluentur
	9,17	praeparationem	desideria
Ps.	10,3	in obscuro	in obscura luna
Ps.	13,1	studiis	uoluptatibus
Ps.	16,13	praeueni eum	pr. eos et suberte eos
	16,14	framea... manus tuae	framea inimicorum de manu tua
	16,14	diuide eos	diuides eos et supplanta eos
	16,14	filiis et dim. reliquias	porcina et relinquentur qui superfuerunt
Ps.	17,5	dolores	gemitus
	17,13	grando	*uacat uero*
	17,17	de aquis	de multitudine aquarum
Ps.	17,21	puritatem	innocentiam
	17,23	meo: —sunt semper	+ sunt semper
	17,30	in te	a te
	17,36	me: + et disciplina tua	*uacat*
	17,39	confringam	adfligam
	17,45	in auditu	ob auditu
	17,48	de inimicis meis	de gentibus
Ps.	18,8	immaculata	inreprehensibilis
	18,13	ab occultis meis	innotis peccatis
	18,13	ab alienis	permitentes
Ps.	19,6	magnificabimur	inuocabimus
Ps.	20,3	cordis	animae

Ps.	21,8	uidentes	qui uidebant
	21,8	deriserunt	aspernabantur
	21,10	extraxisti	abstraxisti
	21,14	super me	in me
	21,16	aruit	exaruit
	21,16	deduxisti	deduxerunt
	21,28	uniuersae familiae	omnes patriae
	21,30	pingues	diuites
Ps.	22,5	calix meus	poculum meum
	22,5	praeclarus	praeclarum
Ps.	24,7	ignorantias meas	ignorantiae meae
	24,7	memento	memor esto
	24,7	mei tu	mei deus
	24,11	multum est	copiosum est
	24,17	multiplicatae	dilatatae
	24,20	erubescam	confundar
	24,22	libera...	redime me deus israel ex omnibus angustiis meis
Ps.	26,4	et uisitem templum eius	et pergar a templo eius
	26,6	hostiam uocis	hostiam iubilationis
	26,8	exq. te facies mea faciem tuam	exq. uultum tuum uultum tuum
Ps.	27,4	adinuentionum eorum	studia eorum
	27,5	— considerauerunt	+ considerauerunt
Ps.	28,2	in atrio sancto	in aula sancta
Ps.	29,8	in uoluntate	in bona uoluntate
Ps.	30,3	domum refugii	locum refugii
	30,4	fortitudo mea	firmamentum meum
	30,4	deduces	dux mihi eris
	30,16	sortes meae	tempora mea
	30,22	munita	circunstantiae
	30,23	in excesu mentis meae	in pauore meo
Ps.	31,4	configitur	constringuntur
	31,5	non abscondi	non operui
	31,5	confitebor	pronuntiabor
	31,5	peccati mei	cordis mei
	31,8	instruam	statuam
Ps.	32,3	uociferatione	iubilatione
Ps.	33,6	et facies uestrae non confundentur	et uultum uestrum non erubescent
	33,10	non est	nihil est
	33,11	minuentur	deficient
	33,13	diligit	cupit
Ps.	34,4	quaerentes	inimici mei qui querent
	34,5	coartans	affligens

	34,13	induebar	induebant me
	34,16	dissipati sunt	dissoluti sunt
	34,16	subsannauerunt	deriserunt me derisu striderunt
	34,17	a malignitate	a malefactoribus
	34,19	supergaudeant	insultent
	34,20	iracundia terrae	et super iram dolose
	34,24	iustitiam	misericordiam
	34,24	supergaudeant	insultent
	34,25	deuorauimus	absorbuimus
	34,26	confusione	pudore
	34,28	et lingua	sed lingua
Ps.	35,3	ad odium	et odium
	35,9	uoluptatis	uoluntatis
	35,13	qui operantur	omnes qui operantur
Ps.	36,1	aemulari in malignantibus	malignari inter malignantes
	36,1	neq. zelaberis	neque emulatus fueris
	36,8	maligneris	nequiter facias
	36,9	sustinentes	qui uero expectant
	36,9	hereditabunt	hereditate possidebunt
	36,12	stridebit	fremet
	36,21	tribuet	accommodat
	36,22	disperibunt	dispergentur
	36,24	non collidetur	non conturbabitur
	36,24	supponit	firmat
	36,25	quaerens panem	egentem panem
	36,32	mortificare eum	perdere eum
Ps.	37,6	putruerunt	putuerunt
	37,8	lumbi mei impleti sunt	anima mea completa est
	37,9	afflictus sum	incuruatus sum
	37,11	conturbatum est	conturbatum est in me
	37,15	redargutiones	increpationes
	37,21	sequebar bonitatem	sequutus sum iustitiam
Ps.	94,3	quia	quoniam non repellit dominus plebem suam
	94,4	ipsius sunt	ipse conspicit
	94,5	siccam	aridam fundauerunt manus eius
	94,6	procidamus ante dominum	+ ante deum coram domino
	94,7	est et nos	+ dominus nos autem
	94,9	me[2]	*uacat*
	94,10	offensus	proximus
	94,11	ut	quibus
Ps.	95,8	atria	aula
	95,10	regnauit equitate	+ a ligno + et gentes in ira sua

Ps. 96,5	terra	+ tremuit
96,10	sanctorum	seruorum
Ps. 97,1	fecit	+ dominus
97,3	recordatus est	memor fuit Iacob
97,8	manu	manibus in idipsum
Ps. 98,4	directiones	equitatem
98,5	scabellum	suppedaneum
98,5	sanctum	sanctus
98,7	praeceptum	precepta eius
98,8	ulciscens	iudicans omnia studia
98,8	adiuentiones	affectiones
Ps. 99,3	populus	+ nos autem
99,4	hymnis	confessionum
Ps. 100,3	iniustam	malam
Ps. 101,4	cremium	in frixorio confrixa sunt
101,6	adhesit	adheserunt ossa mea
101,7	solitarius	unicus
101,10	miscebam	temperabam
101,21	compeditorum	immaculatorum
101,22	laudem	laus
101,27	omnes	omnia
101,27	eos	ea
101,29	habitabunt	+ ibi

Y así sucesivamente.

Examinemos ahora el carácter de esas variantes, comparándolas con otros *Salterios* de la *Vetus Latina*. Tales son:

RO. *Salterio Romano*. Usamos la edición crítica de R. Weber (18).

MO. *Salterio Mozárabe*. Usamos nuestra edición crítica (19).

GA. *Salterio Galicano*. Usamos la *Clementina* y la edición crítica de los PP. Benedictinos de San Jerónimo (20).

ME. *Salterio Mediolanense*. Para este *Salterio*, como para los siguientes, indicados con letras griegas, usamos el aparato crítico de R. Weber, en su edición del *Salterio Romano*. Las letras griegas son las siglas por él adoptadas.

α *Salterio Veronense*.
β *Salterio Sangalense* (= 912).
γ *Salterio Sangermanense*.

---

(18) *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins* (CBL, **10**), Roma, **1953**.

(19) *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum* (BPM, VII, **21**), Madrid, **1957**.

(20) BSLVV, X, *Liber Psalmorum*, Roma, **1953**.

δ *Salterio Corbeiense.*
ε *Salterio Coisliniano.*
ζ *Salterio de San Zenón de Verona.*
κ *Salterio Augiense* (prior).
λ *Salterio Augiense* (alter).
σ *Salterio Sangalense* (= 1395).

Aducimos todos; pero, como no todos están completos, la comparación se hará sólo con aquellos que lo estén, que son por otra parte los más pricipales.

1. *Ps.*	3,4	soporatus sum GA β γ	somn[i]um cepi 132^{m} RO α δ σ quieui MO ME
2.	4,2	inuoc.: — te GA δ	+ te 132^{m} RO MO ME α γ σ
3.	4,2	exaudiuit GA	exaudisti 132^{m} RO MO ME α γ δ σ
4.	6,8	a furore GA β	prae ira 132^{m} RO MO ME γ δ σ ab indignatione α* ad indignationem α°
5.	6,11	conuertantur GA MO^{A} α γ	auertantur 132^{m} RO MO^{B} ME β δ σ
6.	6,11	auertantur: — GA MO^{A} α γ δ	+ se cor suum 132^{m} + retrorsum RO MO^{B} ME β σ
7.	7,12	patiens GA MO β γ δ	longanimis 132^{m} RO ME α σ
8.	8,3	ultorem GA	defensorem 132^{m} RO MO ME α β γ δ σ
9.	9,5	iustitiam GA ME β	aequitatem 132^{m} RO MO α γ δ σ
10.	9,8	thronum suum GA ME β σ	sedem suam 132^{m} RO MO α γ δ
11.	9,10	pauperi GA MO^{A}	pauperum 132^{m} RO MO^{B} ME α β γ σ pauperes δ* pauperis δ°
12.	9,11	dereliquisti GA γ σ^{c}	derelinques 132^{m} RO MO ME α β derelinquis δ σ*
13.	9,12	studia GA ME	mirabilia 132^{m} RO MO α β δ σ uoluntates γ

14.	9,13	recordatus GA β	memoratus 132^{m} RO MO ME α δ σ moratus γ
15.	9,20	confortetur GA ME γ	praeualeat 132^{m} RO MO α β δ σ
16.	9,21	sci.: — ergo GA RO MO ME α β γ δ σ	+ ergo 132^{m}
17.	9,B,2	consiliis GA	cogitationibus 132^{m} RO MO ME α β γ δ ζ
18.		cons.: — suis GA quibus GA α	+ suis 132^{m} RO MO ME α β γ δ ζ quas 132^{m} RO MO ME β γ ζ quę δ
19.	9,3	iniquus GA	qui iniqua gerunt 132^{m} qui iniqua gerit RO MO^{B} ME α β γ δ ζ qui iniquae agit MO^{A}
20.	9,4	quaeret GA	inquiret 132^{m} RO MO^{A} ME β γ δ° ζ inquirit δ* exquiret α requiret MO^{B}...
21.	9,5	inquinatae sunt GA	polluentur 132^{m} polluuntur RO MO β γ ζ contaminantur ME α pulluuntur δ
22.	9,17	praeparationem GA MO^{A} α β praeparationes ME	desideria 132^{m} RO ζ desiderium γ δ deprecationes MO^{B}
23.	10,3	in obscuro GA RO MO ME β γ δ ζ	in obscura luna 132^{m} in obscuro luna α
24.	13,1	studiis GA estudis η°	uoluptatibus 132^{m} MO δ uoluntatibus RO ME γ ζ η* adfectionibus α cogitationibus β
25.	16,13	eum^{1} GA	eos 132^{m} RO MO ME α β γ δ ζ η
26.	16,13	subplanta GA MO^{A}	subuerte 132^{m} RO MO^{B} ME α β γ δ ζ η
27.	16,13	eum^{2} GA	eos 132^{m} RO MO^{A} α β γ δ ζ η illos MO^{B} ME

28.	16,14	frameam tuam ab inimicis manus tuae GA MO^A ME α η^c	framea inimicorum de manu tua 132^m RO β frameam inimicorum de manu tua δ η^* frameam tuam de manu inimicorum MO^B γ
29.	16,14	diuide GA η^c	diuides 132^m dispartire RO MO^A β γ δ η^* dispertire MO^B ME α
30.	16,14	eos: — et subplanta eos GA ME α η^c	+ et subplanta eos 132^m RO MO β γ δ η^*
31.	16,14	filiis GA η^c filii eorum ME	porcina 132^m RO MO^B α β δ η^* desideriis MO^A suillam γ
32.	16,14	dimiserunt GA η^c	reliquentur 132^m reliquerunt RO MO ME α β γ δ η^*
33.	16,14	reliquias suas GA η^c reliquias α β	quae superfuerunt 132^m RO MO ME δ η^* quae superfuerant γ
34.	17,5	dolores GA MO^A α β	gemitus 132^m RO MO^B ME γ δ
35.	17,13	transierunt: + grando GA RO MO ME α β γ δ	— grando 132^m
36.	17,17	de aquis multis GA η^c	de multitudine aquarum 132^m RO MO^B ME α β γ δ η^* de altitudine aquarum MO^A
37.	17,21	puritatem GA α	innocentiam 132^m RO MO ME β γ δ η
38.	17,23	meo: — sunt semper GA α γ δ	+ sunt semper 132^m RO MO ME η
39.	17,30	in te GA ME δ	a te 132^m RO MO α γ η
40.	17,36	me: + et disciplina tua^2 GA ME α η + et doctrina tua MO	— et disciplina tua 132^m RO β γ δ
41	17,39	confringam GA ME MO^A δ	adfligam 132^m RO β confligam α γ η

42.	17,45	in auditu GA β η^{c}	ob auditu 132^{m} RO MO ME in obauditu α ad auditum γ δ auditu η^{*}
43.	17,48	de inimicis meis GA MO^{A} de inimicis α	de gentibus 132^{m} RO MO^{B} ME β γ δ ζ η
44.	18,8	immaculata GA MO^{A} α β η	inreprehensibilis 132^{m} RO MO^{B} ME γ δ ζ
45.	18,13	occultis meis GA RO MO ME α β γ δ ζ η	innotis peccatis 132^{m}
46.	18,13	ab alienis GA RO MO ME α β γ δ ζ η	permitentes 132^{m}
47.	19,6	magnificabimur GA RO MO ME α γ δ ζ η magnificabimus β	inuocabimus 132^{m}
48.	20,3	cordis GA^{c} ME α^{c} γ η^{c}	animae 132^{m} RO MO GA^{B} α^{*} β δ ζ η^{*}
49.	21,8	uidentes GA η	qui uidebant 132^{m} RO MO β γ δ ζ qui conspiciebant ME α
50.	21,8	deriserunt GA η^{c} deridebant η^{*}	aspernabantur 132^{m} RO ME δ ζ subsannabant MO α β γ
51.	21,10	extraxisti GA α β η	abstraxisti 132^{m} RO ME γ δ ζ η eduxisti MO ε
52.	21,14	super me GA β η	in me 132^{m} RO MO ME α γ δ ε ζ
53.	21,16	aruit GA ε	exaruit 132^{m} RO MO ME α β γ δ ζ η
54.	21,16	deduxisti GA MO^{A} ME α β	deduxerunt 132^{m} RO γ δ ε ζ η destruxerunt MO^{B}
55.	21,28	uniuersae GA α η	omnes 132^{m} RO MO ME β γ δ ε ζ
56.	21,28	familiae GA familia η^{c}	patriae 132^{m} RO MO ME α β γ δ ε ζ η^{*}
57.	21,30	pingues GA η^{c}	diuites 132^{m} RO MO ME α β γ δ ε ζ η^{*}
58.	22,5	calix meus GA calix tuus α β ε calex meos η^{c}	poculum meum 132^{m} η^{*} poculum tuum RO MO ME γ δ ζ

59.	22,5	praeclarus GA δ η^c	praeclarum 132^m RO MO ME α β γ ζ η^*
60.	24,7	ignorantias meas GA ME ε	ignorantiae meae 132^m RO MO α β γ ζ η ignorantiae δ
61.	24,7	memento GA	memor esto 132^m RO MO ME α β γ ε ζ η^c memorare η^* δ^c memore δ^*
62.	24,7	mei tu GA ME	mei deus 132^m RO ε mei MO α β γ δ η^*
63.	24,11	multum est GA α β multa sunt η^*	copiosum est 132^m RO MO ME γ δ ε ζ η^c
64.	24,17	multiplicatae GA MO^B ME α η multiplicati ζ	dilatatae 132^m RO MO^A β γ δ ε η^c
65.	24,20	erubescam GA	confundar 132^m RO MO ME α γ δ ε ζ η
66.	24,22	liber GA	redime 132^m RO MO ME α γ δ ε ζ η
67.	24,22	redime: — me GA	+ me 132^m RO MO ME α γ δ ε ζ η
68.	24,22	ab MO^B ME γ δ η^*	ex 132^m RO MO GA α ε ζ η^c
69.	24,22	tribulationibus GA α η^*	angustiis 132^m RO MO ME γ δ ε ζ η^c
70.	24,22	suis GA	meis 132^m RO MO ME α γ δ ε ζ η
71.	26,4	uisitem GA ME η^c	pergar 132^m protegar RO MO β ε η^c protegi α γ δ η^*
72.	26,4	templum GA ME γ δ	a templo 132^m RO MO^B α β ζ in templo MO^A ε η
73.	26,4	templ.: — sancto GA ME α η^*	+ sancto 132^m RO MO β ε ζ η + sanctum γ δ
74.	26,6	uociferationis GA	iubilationis 132^m RO MO ME α β γ δ ε ζ η

75.	26,8	exquisiuit te facies mea GA	exquisiui uultum tuum 132^{m} RO MO^{B} α δ ε ζ η quesiui faciem tuam MO^{A} γ exquisiuit te uultus meus ME exquisiui faciem tuam β
76.	26,8	faciem tuam^{2} GA	uultum tuum^{2} 132^{m} RO MO ME α β γ δ ε ζ η
77.	27,4	adinuentionum GA β η	studia 132^{m} studiorum RO MO ME γ δ ε ζ affectionum α
78.	27,4	ipsorum^{2} GA RO MO ME α β γ δ ε ζ	eorum^{2} 132^{m} η
79.	27,5	— considerauerunt GA ME MO^{A} α	+ considerauerunt 132^{m} RO MO^{B} γ δ ζ + considerant β ε λ + intellexerunt η
80.	28,2	in atrio sancto GA ME β ε	in aula sancta 132^{m} RO MO α γ δ ε ζ λ
81.	29,8	in uoluntate GA MO ME α γ δ λ	in bona uoluntate 132^{m} RO ζ
82.	30,3	domum GA ME α γ δ ε λ	locum 132^{m} RO MO ζ
83.	30,4	fortitudo mea GA ME α γ δ	firmamentum meum 132^{m} RO MO ε ζ λ
84.	30,4	deduces me GA	dux mihi eris 132^{m} RO MO α γ δ ε ζ λ educabis me ME
85.	30,16	sortes meae GA ME	tempora mea 132^{m} RO MO α γ δ ε ζ λ
86.	30,22	munita GA	circumstantiae 132^{m} RO MO α γ δ ε ζ λ
87.	30,23	in excessu mentis meae GA α	in pauore meo 132^{m} RO MO γ δ ε λ
88.	31,4	configitur GA δ ε η	constringuntur 132^{m} confringitur RO MO^{B} ME γ confrengetur ϰ confringeretur MO^{A} α

89.	31,5	abscondi GA ME γ	operui 132^{m} RO MO α δ ε η λ
90.	31,5	confitebor GA	pronuntiabor 132^{m} pronuntiabo RO MO α δ ε η λ eloquar ME γ
91.	31,5	peccati mei GA	cordis mei 132^{m} RO MO α γ δ η λ peccatis meis ε
92.	31,8	instruam GA RO MO ME γ δ ε η λ	statuam 132^{m} α
93.	32,3	uociferatione GA β	iubilatione 132^{m} RO MO ME α ε ζ λ iubilationem γ δ η κ
94	33,6	et facies uestrae GA	et uultum uestrum 132^{m} et uultus uestri RO MO ME α γ δ ε η λ
95.	33,6	non confundentur GA η	non erubescent 132^{m} RO MO ME α γ ε η λ non erubiscet δ* non erubescet δ^{c}
96.	33,10	non est inopia GA	nichil est 132^{m} nihil deest RO MO ME α γ δ ε η λ
97.	33,11	minuentur GA α	deficient 132^{m} RO MO ME β γ δ ε η λ
98.	33,13	diligit GA^{c} α	cupit 132^{m} RO MO GA^{B} ME β γ δ ε η λ
99.	34,4	— GA MO^{A} α β	+ inimici mei 132^{m} RO MO^{B} ε ζ + omnes ME γ δ η* + omnes inimici meae η^{c}
100.	34,4	quaerentes GA	qui quaerent 132^{m} qui quaerunt RO MO ME α β δ ε ζ η requirentes γ
101.	34,5	coartans GA	affligens 132^{m} RO MO ME γ ε ζ tribulans α persequens β confligens δ confringens η
102.	34,13	induebar GA ε	induebant me 132^{m} δ^{c} induebam me RO MO ME α β γ δ* ζ η

103.	34,16	dissipati sunt GA ζ	dissoluti sunt 132m RO MO ME β γ δ ε η discissi sunt α
104.	34,16	subsannauerunt GA α	deriserunt 132m RO MO ME β γ δ ε ζ η
105.	34,16	— me RO MO α β δ ε ζ η	+ me 132m GA ME γ
106	34,16	subsannatione GA subsannationem α	derisu 132m RO MO ME ε ζ derisui β derisum γ δ η
107.	34,16	frenduerunt GA ε	striderunt 132m RO MOA ME α β γ δ ζ η stridebant MOB
108.	34,17	a malignitate GA	a malefactoribus 132m a malefactis RO MO ME γ δ ε ζ η a malisfactis β ab astutiis α
109.	34,19	supergaudeant GA	insultent 132m RO MO ME α β γ δ ε ζ η
110.	34,20	et in iracundia terrae loquentes dolos GA	et super iram dolose 132m RO MO ME β γ δ ζ η et in ira dolose α ε
111.	34,24	iustitiam GA MOA ME	misericordiam 132m RO MOB α β γ δ ε ζ η
112.	34,24	supergaudeant GA MOA	insultent 132m RO MOB α β γ δ ε ζ η
113.	34,25	deuorauimus GA MOA deuorabimus MOB	absorbuimus 132m ME α β δ η obsorbuimus RO ζ absurbuimus ε absorbimus γ
114.	34,26	confusione GA MOA α° β ε η° confusionem α* γ	pudore 132m RO MOB δ ζ pudorem η*
115.	34,28	et lingua GA ME α β γ δ η	sed lingua 132m sed et lingua RO MO ζ
116.	35,3	ad odium GA	et odium 132m RO MO ME α β γ δ ε η

117.	35,9	uoluptatis GA^{c}	uoluntatis 132^{m} RO MO^{B} GA^{B} ME γ ε η uoluntate δ deliciarum MO^{A} α β
118.	35,13	ceciderunt: — omnes GA	+ omnes 132^{m} RO MO ME α β γ δ ε η
119.	36,1	aemulari GA RO ME β γ δ ε emulare MO subaemulari α	malignari 132^{m}
120.	36,1	in malignantibus GA α ε	inter malignantes 132^{m} RO MO ME β γ δ ε
121.	36,1	zelaueris GA	aemulatus fueris 132^{m} RO MO ME β γ δ ε emuleris α
122.	36,8	maligneris GA x	nequiter facias 132^{m} RO MO^{A} ME β γ δ ε λ nequiter facies MO^{B} maligne facias α
123.	36,9	sustinentes autem GA α sustinentis autem x	qui uero expectant 132^{m} RO β λ qui autem expectant MO^{A} nam qui expectant MO^{B} ME δ ε et qui expectant γ
124.	36,9	hereditabunt GA x	hereditate possidebunt 132^{m} RO MO ME α β λ hereditatem possidebunt γ δ ε
125.	36,12	stridebit GA stridet α β stridit x	fremet 132^{m} RO MO ME δ ε ζ λ fremebit γ
126.	36,21	tribuet GA MO^{B} retribuet ME re[tri]buit x	accommodat 132^{m} commodat RO MO^{A} α β γ δ ζ λ
127.	36,22	disperibunt GA MO^{B}	dispergentur 132^{m} disperient RO MO^{A} ME α β γ δ ζ x λ
128	36,24	collidetur GA conliditur λ	conturbabitur 132^{m} RO MO^{B} ME α β γ δ ζ commouebitur MO^{A}
129.	36,24	supponit GA	firmat 132^{m} RO ME β γ ζ λ confirmat MO α δ

130.	36,25	quaerens panem GA^{c} ME α ζ λ quaerens panes GA^{B} querentem panem δ	egentem panem 132^{m} MO^{A} β γ egens pane RO egens panem MO^{B}
131.	36,32	mortificare GA α	perdere 132^{m} RO MO β γ δ λ occidere ME
132.	37,6	putruerunt GA conputruerunt RO MO β δ λ	putuerunt 132^{m} conputuerunt ME α γ
133.	37,8	lumbi mei impleti sunt GA	anima mea completa est 132^{m} RO MO ME α β γ δ λ
134.	37,9	afflictus sum GA	incuruatus sum 132^{m} RO MO ME β γ δ λ infirmatus α
135.	37,11	contur. est: — in me GA MO^{A} α γ δ	+ in me 132^{m} RO MO^{B} ME β λ
136.	37,15	redargutiones GA η* argutiones α	increpationes 132^{m} RO MO^{A} ME γ δ ζ λ increpationem MO^{B} β ingripationes η°
137.	37,21	sequebar GA η* subsequebar ME	sequutus sum 132^{m} subsecutus sum RO MO β γ δ ζ λ subsequotus sunt η° persecutus sunt α
138.	37,21	bonitatem GA	iustitiam 132^{m} RO MO ME α β γ δ ζ η λ

Expuestas y debidamente anotadas las variantes anteriores, la comparación con otros *Salterios* nos hace deducir las conclusiones siguientes:

1. *Las notas marginales de 132 pertenecen al Salterio Romano*

El lector puede verlo sólo con echar una ojeada a la lista precedente.

De dos maneras, sin embargo, puede probarse.

a) *Por el elevado número de coincidencias entre 132^{m} y RO*

En esquema se ofrece el cuadro siguiente:

Total de variantes anotadas:	138
Coincidencias entre 132^{m} y GA^{c}	2
» » 132^{m} y GA^{B}	5
» » 132^{m} y RO	107
» » 132^{m} y MO^{A}	77
» » 132^{m} y MO^{B}	86
» » 132^{m} y ME	64
» » 132^{m} y α	57
» » 132^{m} y γ	75
» » 132^{m} y δ	78

Tomándose como base de discrepancia el *Salterio Galicano*, apenas puede haber coincidencias entre GA y 132^{m}. Sobre todo con la *Clementina*, ya que el texto del 132 es de un tipo *parisiense*, análogo al que luego fué adoptado en esa edición oficial.

Los dos casos en que coinciden 132^{m} y GA^{c} son porque 132^{t} discrepa de GA^{c}. Son los números 68 y 105. Con GA^{B}, además, coincide otros tres porque la edición de los Benedictinos discrepa en ellos de la *Clementina*, adoptando un texto igual al que tiene el 132^{m}. Son los casos de los números 48, 98 y 117.

En cambio, con RO sucede todo lo contrario. Tanto como se aleja 132^{m} de GA, se aproxima a RO. De 138 casos coincide con él 107. Casi el doble que con α, representante del texto africano. Y mucho más que con ME representante del texto ambrosiano, o los viejos *Salterios* galos, representados por el *Sangermanense* (γ) y el *Corbeiense* (δ).

La única duda pudiera estar en relación con el *Salterio Mozárabe*. Confesamos que, por hallarse el códice en España y por el gran número de coincidencias que tienen las notas marginales con MO, comenzamos este trabajo bajo la impresión de que tales notas pertenecían al *Salterio Visigótico*. Pero luego nos convencimos de que no era así. Aparte de las variantes *exclusivas*, de que trataremos inmediatamente, el número aboga en favor de RO. En efecto. Como hemos probado en otra parte, dentro del *Salterio Visigótico Mozárabe*, no obstante su unidad (21), existen dos recensiones:

(21) *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum* (BPM, VII, 21), Madrid, 1957, páginas 20 ss.

la recensión A, integrada por 13 O y en parte 35 (22); y la recensión B, integrada por 17, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 204, 205*, 206, 207 $\mathbf{A}^{1}$, $\mathbf{E}^{1-3}$, $\mathbf{L}^{1-10}$, $\mathbf{M}^{1-5}$, $\mathbf{S}^{3-7}$, $\mathbf{T}^{1-6}$, A F G L (23). Son las que en la lista anterior hemos anotado con la sigla MO^{A} y MO^{B}, respectivamente. Pues bien, mientras que las coincidencias entre 132^{m} y RO son 107, las que hay entre 132^{m} y MO^{A} son sólo 77; y entre 132^{m} y MO^{B} 86. Por consiguiente, atendiendo al número de coincidencias, 132^{m} pertenece al *Salterio Romano* y no al *Mozárabe*.

b) *Por las coincidencias en lecciones características de 132^{m} y RO.*

Hay no pocas ocasiones en que 132^{m} va solo con RO, o casi solo, contra los demás testigos, en lecciones muy características. Desde luego en todas ellas 132^{m} va contra MO. Limitamos el análisis comparativo a RO MO GA ME α β γ δ.

Núm. 1: sommum cepi 132^{m} RO α δ, quieui MO ME, soporatus sum GA β γ.

Núm. 7: longanimis 132^{m} RO ME α, patiens MO GA β γ δ.

Núm. 22: desideria 132^{m} RO, praeparationem MO^{A} GA α β, praeparationes ME, deprecationes MO^{B}, desiderium γ δ.

Núm. 28: framea inimicorum de manu tua 132^{m} RO β, frameam tuam de inimicis manus tuae MO^{A} GA ME α, frameam tuam de manu inimicorum MO^{B} γ, frameam inimicorum de manu tua δ.

Núm. 40: — et disciplina tua^{2} 132^{m} RO β γ, + et disciplina tua^{2} GA ME α, + et doctrina tua MO.

Núm. 41: adfligam 132^{m} RO β, confringam MO^{A} GA ME δ, confligam α γ.

Núm. 50: aspernabantur 132^{m} RO ME δ, subsannabant MO α β, deriserunt GA.

Núm. 51: abstraxisti 132^{m} RO ME γ δ, eduxisti MO, extraxisti GA α β.

Núm. 54: deduxerunt 132^{m} RO γ δ, deduxisti MO^{A} GA ME α β, dextruxerunt MO^{B}.

Núm. 62: mei deus 132^{m} RO, mei MO α β γ δ, mei tu GA ME.

(22) *Psalterium...*, págs. 22 ss.
(23) *Psalterium...*, págs. 29 ss.

Núm. 81: in bona uoluntate 132^{m} RO, in uoluntate MO GA ME α γ δ.

Núm. 123: qui uero expectant 132^{m} RO β, qui autem expectant MO^{A}, nam qui expectant MO^{B} ME δ, sustinentes autem GA α, et qui expectant γ.

Núm. 129: firmat 132^{m} RO ME β γ, confirmat MO α δ, supponit GA.

2. *Encuadramiento de 132^{m} en el orden general del texto*

Vamos a analizar ahora con más amplitud y meticulosidad a 132^{m}, no sólo dentro del texto latino, sino de todo el texto bíblico. Por lo que se refiere a los textos latinos, continúan las siglas anteriores. Ahora incluímos, además, los textos hebreo y griego, junto con el *Salterio ex Hebraico*, de San Jerónimo. Las siglas son las siguientes:

TM *Texto Masorético*. Usamos la edición crítica de Kittel-Kahle, corregida por A. Alt y O. Eissfeldt (24).

HE *Salterio iuxta Hebraeos*. Usamos la edición crítica de H. de Sainte-Marie (25).

LXX *Versión griega de los LXX*, o *Alejandrina*. Usamos las ediciones de A. Rahlfs (26) y H. E. Swete (27).

Mas ahora, en vez de volver sobre la lista anterior, la continuamos con la segunda parte, analizando las notas marginales de los Salmos 94-101:

139. *Ps.* 94,3 + quoniam non repell. dominus plebem suam 132^{m} RO MO α γ δ ζ σ $LXX^{BS^{C}}$
— quoniam non repell. dominus plebem suam GA ME TM HE $LXX^{S^{*}AT}$

140. 94,3 repellit 132^{m} $RO^{MD^{*}}$ $MO^{B\ 30^{C}\ 204}$
repellet $RO^{exc.\ MD^{*}}$ $MO^{AB\ exc.\ 30^{C}\ 204}$ α γ δ $LXX^{BS^{C}}$

141. 94,4 ipse conspicit 132^{m} RO MO^{B} δ σ.
ipsius sunt MO^{A} GA ME α γ ζ TM HE LXX

(24) *Biblia Hebraica*, Stuttgart, 1949.
(25) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos* (CBL, 11), Roma, 1954.
(26) *Septuaginta*, X. *Psalmi cum odis*, Göttingen, 1931.
(27) *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1914, ss.

142. 94,5 arida[m] 132^{m} RO MO ME α γ δ ζ
siccam GA TM? HE LXX?

143. 94,5 aridam 132^{m} RO$^{A^{c}NKTBCDPQRUVX}$ MO$^{B\ 30^{c}\ 85\ 206^{*}}$ AFO ME γ δ ζ
arida RO$^{A^{*}\ HMS}$ MO$^{A\ 13\ B\ 17\ 29\ 30^{*}\ 31\ 32\ 38\ 81\ 87\ 204\ 206^{c}\ 207 L^{6}\ S^{7}\ GL}$ α

144. 94,5 fundauerunt 132^{m} RO MO ME γ δ ζ.
formauerunt GA$^{exc.\ CI}$
firmauerunt GA^{CI}
plasmauerunt TM? HE LXX (επλασαν).
finxerunt α.

145. 94,5 fund. manus eius 132^{m} RO$^{T^{c}BCDPQRUVX}$ MO$^{B\ 204\ 206}$ ME
manus eius fund. RO$^{AHMNSKT^{*}}$ MO$^{AB\ exc.\ 204\ 206}$ GA (form.) α (finx.) γ δ ζ HE (plasm.) LXX (επλασ.)

146. 94,6 procidamus: + ante deum 132^{m} RO MO$^{AB^{exc.}\ L^{3}}$ ζ
+ ante eum ME γ δ
+ ei MO$^{B^{L^{3}}}$ α LXX.
— GA TM HE.

147. 94,6 coram 132^{m} RO MO ME ζ LXX$^{S^{*}}$ (ενωπιον)
ante GA α δ TM HE LXX$^{BS^{c}...}$ (εναντιον)
contra γ.

148. 94,6 domino 132^{m} RO MO ME γ LXX$^{S^{*}}$
dominum GA α δ TM HE LXX$^{BS^{c}...}$

149. 94,7 dominus deus 132^{m} RO MO GA^{c} ME α ζ LXX^{R}
deus GA γ δ TM HE LXX$^{BSAT...}$

150. 94,7 nos autem 132^{m} RO MO^{B} ME ζ LXX^{1219}
et nos GA MO^{A} α γ δ TM HE LXX$^{BSART...}$

151. 94,9 prouocauerunt: — me 132^{m} RO MO GA (*plur.*) ME α γ δ ζ LXX$^{BS^{*}}$
+ me GA (*plur.*) TM HE LXX$^{S^{c}AT}$ Sym. Theod.

152. 94,10 proximus 132^{m} RO MO ME α ζ
offensus GA TM LXX
displicuit HE
odio γ
adhesit δ

153. 94,11 quibus 132^{m} RO MO ME α δ ζ
ut GA LXX
donec γ

154. 95,9 in aula 132^{m} RO MO ζ LXX
in atrio GA ME α γ δ
in decore TM HE

155. 95,10 regnauit: + a ligno 132^{m} RO MO α^{*} γ δ ζ LXX$^{R^{*}\ 1093}$
— a ligno GA ME α^{o} TM HE LXX$^{BSAR^{C}T...}$

156. 95,10 equitate: + et gentes in ira sua 132^{m} RO MO^{B} γ δ ζ
— et gentes in ira sua GA MO^{A} ME α TM HE LXX

157. 96,5 domini: + tremuit 132^{m} RO$^{\bullet exc.\ X^{*}}$ MO^{B} ME δ σ
+ contremuit RO$^{X^{*}}$
— GA MO^{A} α γ TM HE LXX

158. 96,10 seruorum 132^{m} RO MO ME GA^{Q} γ ζ
sanctorum GA$^{exc.\ Q}$ δ TM HE LXX
iustorum α

159. 97,1 fecit: + dominus 132^{m} RO MO^{B} ME α γ δ ζ LXX
— dominus GA MO^{A} TM HE

160. 97,3 memor fuit 132^{m} RO MO ME α γ δ ζ
recordatus est GA TM? HE LXX?

161. 97,3 suae: + iacob 132^{m} RO MO ME α γ δ ζ LXX$^{BS^{C}\ ART...}$
— iacob GA TM HE LXX$^{S^{\bullet}}$

162. 97,8 manibus 132^{m} RO MO$^{AB\ exc.\ 204}$ ME α γ ζ
manu GA$^{exc.\ D}$ TM HE LXX
manus MO$^{B\ 204}$ GA^{D} δ

163. 97,8 in idipsum 132^{m} RO MO ME α ζ LXX
simul GA TM HE
in idipso δ
suis γ

164. 98,4 equitatem 132^{m} RO MO^{B} ME α ζ
equitates MO^{A} γ δ TM HE LXX
directiones GA$^{exc.\ R^{\bullet}}$
directionem GA$^{R^{\bullet}}$

165. 98,5 suppedaneum 132^{m}
scabellum RO MO GA ME α γ δ ζ HE

166. 98,5 + sanctus 132^{m} MO$^{AB\ 17\ 29\ 30\ 31\ 32^{*}\ 33\ 35\ 37\ 204\ 207\ GL}$ ME α δ^{o} LXX$^{BSRT...}$
+ sanctum RO GA MO$^{B\ 32^{C}\ 34\ 206\ S^{4}}$ LXX^{A}
— γ

167. 98,7 praecepta 132^{m} RO MO ME α γ δ ζ LXX$^{BS^{C}\ AT...}$
praeceptum GA TM HE LXX$^{S^{\bullet}}$

168. 98,7 praecept.: + eius 132^{m} RO MO^{B} ME γ δ ζ $LXX^{BS^{*}R}$
— eius GA MO^{A} α TM HE $LXX^{S^{C}AT...}$

169. 98,8 uindicans 132^{m} RO MO ME α γ δ ζ LXX (εκδικων)
ulciscens GA
ultor TM HE

170. 98,8 in omnia studia 132^{m} RO MO ME γ δ ζ
in omnes adinuentiones GA LXX (επιτεδευματα)
in omnes affectiones α (132^{m})
super commutationibus HE

171. 99,3 nos²: + nos autem 132^{m} RO MO ME α ζ $LXX^{S^{C}ART...}$
— nos autem GA γ δ TM HE $LXX^{BS^{*}}$

172. 99,4 confessionum 132^{m} RO MO ζ
confessionis γ δ
confitemini illi GA TM HE LXX
confitemini ei ME α

173. 100,3 rem malam 132^{m} RO MO^{A} α γ δ ζ
actos malignos MO^{B}
rem iniustam GA ME LXX (παρανομον)
uerbum belial TM HE

174. 101,4 in frixorio 132^{m} $RO^{exc.\ AH^{C}BU^{*}V}$ $MO^{AB\ exc.\ 85}$ ME α ζ
in frictorium $MO^{B\ 85}$ γ
in frixoria $RO^{U^{*}V}$
in frixorium $RO^{AH^{C}}$
in frisurio RO^{B}
gremium GA (*plur.*) TM HE LXX
gremia GA^{I}
cremium GA (*plur.*)

175. 101,4 confrixa sunt 132^{m} $RO^{exc.\ K}$ $MO^{AB\ exc.\ 85}$ ME α ζ σ LXX (συνεφριγησαν)
confricta sunt $MO^{B\ 85}$ γ δ
confixa sunt RO^{K}
aruerunt GA

176. 101,6 adheserunt 132^{m} RO MO ME α γ δ ζ σ LXX^{R}
adhaesit GA TM HE $LXX^{BSAT...}$

177. 101,6 ossa mea 132^{m} RO MO α γ δ ζ σ LXX^{R}
os meum GA ME TM HE $LXX^{BSAT...}$

178. 101,8 unicus 132^{m} RO MO δ ζ σ
solitarius GA TM HE LXX (μοναζον)
sigularis ME α γ

179. 101,10 temperabam 132^{m} RO δ ζ σ
miscebam GA MO ME α γ TM HE LXX (εκτρνων)

180. 101,21 immaculatorum 132^{m}
uinculatorum MO RO ME γ δ
compeditorum GA α β σ LXX

181. 101,22 laus 132^{m} RO MO ME α γ δ ζ σ TM HE
laudem GA LXX

182. 101,27 omnia 132^{m} RO MO^{B} ME δ ζ σ
omnes GA MO^{A} α β γ TM HE LXX

183. 101,27 ea 132^{m} RO MO^{B} ME γ* δ° ζ σ
eos GA MO^{A} α β γ° δ* TM HE LXX

184. 101,29 habitabunt: + ibi 132^{m} RO MO^{B} δ ζ σ°
+ tibi β γ σ*
+ in ea ME
— GA MO^{A} α TM HE LXX

Añadimos, pues, otros 45 casos, en los cuales se comprueban las características señaladas anteriormente.

a) *Se trata de un Salterio Romano.*

De los 45 casos coincide 132^{m} con RO, de un modo o de otro, hasta 43 veces. En cambio, con MO^{A} sólo 30; con MO^{B}, 39; con ME, 30; con α, 22; con γ, 24; con GA, 0.

Igual sucede si consideramos algunas variantes típicas del *Salterio Romano*, con el cual coincide 132^{m} contra el grueso de todos los demás. Así sucede, por ejemplo, con el núm. 141, donde 132^{m} tiene la lección de RO, seguido únicamente de MO^{B} δ σ, contra el *Galicano*, la recensión A del *Mozárabe* el *Ambrosiano*, el *Veronense*, el *Sangermanense*, el *Zenonense* y el *Salterio ex Hebraico*, que siguen al *Texto Masorético* y a los LXX.

Algo parecido sucede con los núms. 146, 155, 156, 172 y 179.

Pero, sobre todo, con el núm. 179, donde 132^{m} lee *temperabam*, sólo con RO, seguido de δ ζ σ, contra el *Galicano*, el *Mozárabe*, el *Ambrosiano*, el *Veronense*, el *Sangermanense* y el *iuxta Hebraeos*, que, según parece, se adaptan mejor al *Texto Masorético* y a los LXX.

b) *Posición con relación al griego y al hebreo.*

Si ahora examinamos esas variantes en un plano más universal comparándolas con los textos griego y hebreo, no deja de ser notable la posición que sustenta. De los 45 casos analizados, tomando

como tipo de referencia al códice Vaticano (B), sólo 10 veces coincide 132^{m} con los LXX. En cambio, 34 veces está contra el célebre manuscrito. Lo cual no quiere decir que en todos esos casos la lección de 132^{m} no tenga correspondencia en el griego. La tiene algunas veces en otros códices, como los números 147 y 148 en S* y 171 en S^{c}, los números 149, 155, 171, 176 y 177 en R; el 171 en A y en T; y el 155 en 1093.

Pongamos un caso en el cual pueda verse claramente el alcance de esta división. Puede valer el número 139.

La adición que pone el 132 en el margen es común a varios Salterios de la *Vetus Latina*: el *Romano*, el *Mozárabe*, el *Veronense*, el *Sangermanense*, el *Corbeiense*, el *Sanzenonense* y *Sangalense*. Por lo cual se incluyó como formando parte del texto, en la edición crítica de RO, hecha por R. Weber (28), en la nuestra de MO (29), etcétera. La omisión, en cambio, es común al *Galicano*, a través de sus múltiples testigos, excepción hecha del *Cathach de Santa Columba* con algunos otros, y al *Salterio Ambrosiano*. Por lo cual, tal adición no se incluye ni en la edición de ME, hecha por Magistretti (30), ni en las ediciones de GA, tanto de la *Clementina*, como de los Benedictinos de San Jerónimo (31).

Hay, pues, una profunda división entre los elementos latinos. La raíz, sin embargo, no hay que buscarla en ellos mismos, ni en el Hebreo. El *Texto Masorético* omite absolutamente la adición y desconoce la variante (32). Por lo cual San Jerónimo también la omitió en su traducción del *Salterio ex Hebraico* (33). La raíz de la división hay que buscarla en el griego.

Porque los testigos de los LXX se hallan profundamente divididos. El códice *Vaticano*, con el principal corrector del *Sinaítico* (34) tienen la adición, seguidos del *Salterio greco-latino de Verona*, de la versión *Bohairica*, y del *Comentario al Salterio* de

(28) *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins* (CBL, 10), Roma, 1953.

(29) *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum* (BPM, VII, 21), Madrid, 1957.

(30) *Manuale Ambrosianum*, Milano, 1905.

(31) BSLVV, X, *Liber Psalmorum*, Roma, 1953.

(32) Cf. R. KITTEL, P. KAHLE, A. ALT, O. EISSFELDT, *Biblia Hebraica*, Stuttgart, 1949, pág. 1058.

(33) Cf. H. DE SAINTE-MARIE, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos* (CBL, 11), Roma, 1954.

(34) Cf. H. B. SWETE, *Introduction to The Old Testament in Greek*, páginas 129-131, Cambridge, 1914. *The Old Testament in Greek*, II, VIII, Cambrigge, 1922.

Hesiquio de Jerusalén (35). A base de los cuales la reciben en el texto Swete (36) y la edición de Oxford (37). En cambio la omiten el original del *Sinaítico*, el *Alejandrino*, el *Turicense*, y la recensión de Luciano, así como Símaco y Teodoción (38), a los cuales sigue la versión *Sahídica*. Por lo cual los textos latinos siguen luego uno u otro sentido.

La mayor parte de los casos son, sin embargo, lecciones exclusivamente latinas, que no hallan su correspondencia en griego. Lo cual sucede en mucha mayor escala todavía con relación al hebreo.

Un análisis comparativo de 132^{m} con el TM, y con HE, nos demuestra que las coincidencias son escasísimas, pues de los 44 casos, quizá coincidan abiertamente el 132^{m} TM y HE una vez tan sólo.

En conclusión, 132^{m}, como otros textos latinos, particularmente RO y MO^{B}, arguyen un texto griego, no sólo distinto del TM, sino del texto de los LXX que hoy ha llegado hasta nosotros.

c) *Texto peculiar. Lecciones solitarias. Su importancia.*

Tienen, pues, las notas marginales del 132 un texto que no carece de interés. Si bien generalmente corren la suerte de RO, se ve que no carecen de peculiaridades.

He aquí varias de ellas:

Núm. 6: + *se cor suum*. Es una lección solitaria, sin interés. Debe ser una mala interpretación de *retrorsum*, que tienen RO MO^{B} ME β σ.

Núm. 21: *polluentur*. Es una variante de *polluuntur*, que tienen RO MO β γ δ (*pu*) ζ, contra el *inquinatae sunt* de GA, el *contaminantur* de ME α, y el *parturiunt* de HE. Entre los *Padres*, lee *polluuntur*, como RO, Casiodoro; *contaminantur*, como α, San Agustín; *inquinatae sunt*, como GA, Lucifer de Cagliari. *Polluentur* sólo 132^{m}.

Núm. 23: *in obscura luna*. Es una variante muy interesante. Puede decirse que todos los *Salterios* RO MO GA ME β γ δ ζ, y bastantes Padres como *Lucif.*, *Pau.*, *Hier.*, *Cael. I*, leen *in obscuro*, siguiendo a los LXX y al TM, con quienes concuerda HE, leyendo *in abscondito*. El

(35) Cf. S. Rahlfs, *Septuaginta, X. Psalmi cum odis*, Göttingen, 1931.
(36) *The Old Testament in Greek*, II, pág. 341.
(37) ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ, II, Oxford, 1885, pág. 407.
(38) Cf. A. Rahlfs, *Psalmi cum odis*, pág. 245.

Salterio Veronense, sin embargo, representante del texto africano, lee *in obscuro luna*, con quien viene a concordar *Opt.*, leyendo *obscura luna*, y *Aug.*, *in obscura luna*.

Así, pues, en este lugar 132^{m} separándose de RO, se hace eco de una variante claramente africana.

Núm. 29: *diuides*. Es una variante de *diuide* que tiene GA η^{c}, exclusivamente. GA la tiene en todos sus testigos, excepto L* que lee *dispartire*, con RO. Es el único caso en que 132^{m} se acerca a GA, contra RO. Se trata de una lección estrictamente solitaria, pues los Padres tampoco la tienen.

Núm. 32: *reliquentur*. Es una variante que procede de una mala interpretación de *reliquerunt*, que tienen RO MO ME α β γ δ η^{c} *Euch.*, *Aug.*, *Cass.*, *Paul.*, etc., contra el *dimiserunt* de GA η^{*}.

Núm. 35: — *grando*. En la nota de 132^{m}, refiriéndose a esta palabra, se lee: *uacat*. La omisión es exclusiva de 132^{m}.

Núm. 45: *innotis peccatis*. Se refiere a *occultis meis* del texto, unánimemente sufragado por RO MO, etc. Es una lección estrictamente solitaria que, como la siguiente, tiene carácter de *glosa*, en vez de variante textual.

Núm. 46: *permitentes*. Se refiere a *ab alienis* del texto. Como la anterior, es una lección solitaria, con carácter de *glosa*.

Núm. 47: *inuocabimus*. Está por *magnificabimur* del texto, sostenido por RO MO GA ME α β (*mus*) γ δ ζ η *Aug.*, *Cass.* Es una lección que, aunque solitaria, no carece de interés.

Núm. 58: *poculum meum*. Es una lección que si se atiende sólo al aparato crítico de Weber, se podría considerar como solitaria, pues 132^{m} coincide únicamente con η^{*} corregido después por *calex meos*. La variante más próxima es *poculum tuum* de RO MO ME γ δ ζ *Ambr.*, *Aug.*, *Cass.*, contra *calix meus* de GA *Hier.*, y *calix tuus* de α β ε *Aug.* Nos parece oportuno, sin embargo, transcribir la siguiente nota de Sabatier, despojada de los datos que no interesan. Se refiere a todo el v. 5, donde se lee *poculum tuum* y dice: «Ita ferunt Rom. Fabri, Mediol. Carnut. et Moz. Corb. uitiose, *et poculum tuum*... Rom. Martianaei, et Sorb. *poculum meum*. Ambr. de myster... *et poculum tuum*... Obseruant etiam hic nostri BB editt. omnes cum nonnullis Mss. habere, *et poculum meum*; Mss. uero multo plures ac antiquiores, *et poculum tuum*: attamen 1.5 de sacram. legitur

poculum meum, nullo repugnante ms. Uerum l. de Ioseph... *et poculum tuum*; item infra...; sed l. de Noe simpliciter *et poculum...* sicut infra et in Ps. 118, et in Ps. 35. Cypr... *calix tuus*. Aug. et Cass. *poculum tuum*. At Aug. in Ps. 35 *calix tuus*, ut in Coisl. Gaud. Brix. *calix meus* cum *Ps. Aethiopico*. Unde Hier. Ep. ad Sun. et Fret. ait: In graeco legisse uos dicitis *calix tuus*, sed hoc in Κοινη error obtinuit. Caeterum et LXX et Hebraicum et omnes Interpretes *calix meus* habent, quod hebraice dicitur *chosi*; alioquin si *calix tuus* esset, diceretur *chosach*» (39).

Núm. 71: *pergar*. Es una lección exclusiva de 132^{m}. Parece ser una mala interpretación de *protegar*, como leen RO MO β ε η° *Cass. Aug.*, muy explicable en paleografía. Tienen *protegi* α γ δ η*; *uisitem* GA ME η° *Hier., Hil.; considerem Ambr.*, y *attendam* He.

Núm. 77: *studia*. Tal vez haya que mantenerlo en acusativo, igual a *secundum studia ipsorum*. Así sería exclusiva de 132^{m} Quizá sea una deficiente transcripción de *studiorum*, como leen RO MO ME γ δ ε η *Lucif.* contra α *Aug.*, que leen *affectionum*, y GA β η que leen *adinuentionum*.

Núm. 88: *constringuntur*. Es una variante solitaria de 132^{m} en doble sentido: en el verbo y en el plural. Los testigos se hallan profundamente divididos. Tienen *confringitur* RO MO^{B} ME γ λ *Cass.*; *confringeretur* MO^{A} α; *configeretur Aug.; confrengetur* K; *configitur* GA δ ε η *Hier., Hil.; infixa est Hil.; infigitur Hier.*, varias veces.

Núm. 90: *pronuntiabor*. Parece evidente que se trata sólo de un error del copista, a base de *pronuntiabo*, que es la elección de RO MO α δ ε η λ *Hil., Ambr., Hier.*, etcétera, quizá por atracción del deponente *confitebor*, propio de Ga. Tanto ME como γ tienen *eloquar*.

Núm. 92: *statuam*. Es otra lección bastante interesante. Tienen *instruam* todos los *Salterios* RO MO GA ME γ δ ε η λ, con quienes concuerda *Hier.*, leyendo una vez *docebo* y traduciendo en HE *illuminabo*. Siguen al TM y a los LXX. Pero, en cambio, el *Salterio de Verona* y San Agustín leen *statuam*. De este modo 132^{m} se hace otra vez eco del *Salterio Africano*, dejando a RO.

Núm. 94: *et uultum uestrum*. Es estrictamente solitaria, exclusiva de 132^{m}. Quizá sea una mala interpretación de *et*

(39) BSLVA, 2, págs. 46-47

uultus uestri, que tienen RO MO ME α γ δ ε η λ, con quienes concuerdan *Ambr.*, *Aug.*, *Leo*, *Cass.*, contra GA, que lee *et facies uestrae*, juntamente con *Aug.*, en *De ciuitate Dei*.

Núm. 96: *nichil est*. Como está, es estrictamente solitaria. Tiene así el 132^{m} un término medio entre la lección de GA, con el que concuerdan *Cypr.* y *Firm.*, leyendo *non est inopia*, y la de RO MO ME α γ δ ε η λ *Aug.*, *Cass.*, que tienen *nichil deest*.

Núm. 100: *qui quaerent*. Así es sólo de 132^{m}. Quizá sea una mala interpretación de *qui quaerunt*, que tienen RO MO ME α β δ ε ζ η, con quienes concuerda HE, contra el *requirentes* de γ *Aug.*, el *quarentes* de GA, y el *inquirentes* de *Cass.*

Núm. 102: *induebant me*. Esta variante, con el verbo en plural, se halla también en el *Salterio de Corbie*, corregido. Pero sólo en 132^{m} δ^{c}. Lo corriente es en primera persona de singular, bien reflexiva *induebam me*, como en RO MO ME α β γ δ* ζ η *Ambr.*, *Aug.*, *Hier.*, *Pau.*, *Cass.*, bien pasiva, *induebar*, como en GA ε HE.

Núm. 115: *sed lingua*. Exclusiva de 132^{m}. Los demás se dividen. GA ME α β γ δ η *Aug.* y *Cass.*, tienen *et* en vez de *sed* y leen *et lingua*; RO MO ζ unen las dos y leen *sed et lingua*.

Núm. 119: *malignari*. Esta lección, si se atiende a los *Salterios*, es exclusiva de 132^{m}. Pero entre los Padres la tiene también *Ambr.*, que lee: *noli malignari inter malignantes* en su comentario a este Salmo y después *noli malignus esse*. Los demás testigos se dividen mucho. Tienen *aemulari* RO MO$^{A^{9}\,B^{29}\cdots}$ GA ME α β γ δ ε *Luc.*, *Cass.*, *Aug.*, *Enn.*; *aemulare* MO$^{A\,18\,B\,17}$ *subaemulari* α, *contendere* HE, *zeleris Hier.*

Núm. 126: *accommodat*. También exclusiva de 132^{m}. Los testigos se dividen bastante. Tienen *commodat* RO MO^{A} α̂ β γ δ ζ λ *Ambr. (de Tob.)*, *Aug.*, *Cass.*; *tribuet* GA MO^{B} *Ambr. (de Tob.)*; *retribuet* ME... *rebuit* K; *tribuit* HE, *Ambr. (In Ps.* 36 et *De offic.)*; *foenerat Ambr. (De offic)*.

Núm. 127: *dispergentur*. Exclusiva de 132^{m} y bastante notable. Los demás tienen *disperient*, como RO MO^{A} ME α β γ δ ζ κ λ *Aug.*; *disperibunt*, como GA MO^{B} *Ambr.*; o *interibunt*, como HE.

Núm. 132: *putuerunt*. Exclusiva de 132^{m}. Los demás varían mucho. Tienen *conputuerunt* ME α γ, *putruerunt* GA, y *computruerunt* RO MO β δ γ HE *Ambr., Aug., Pau., Fulg., Cass.* La palabra *putuerunt* la usa también *Aug.*, pero no como variante del *computruerunt*, sino del *deteriorauerunt* que sigue, pues la frase entera es: *computruerunt et putuerunt liuores mei a facie...* por *computruerunt et deteriorauerunt cicatrices meae, a facie...*

Núm. 137: *sequutus sum*. También exclusiva de 132^{m}. Igualmente varían mucho los testigos, a base de dos tiempos: perfecto o imperfecto. Tienen *subsequutus sum* RO MO β γ δ ζ λ η° *(quo) Ambr., Pau., Cass.; persequutus sum* α *(sunt) Aug.; sequebar* GA η*; y *subsequebar*, ME.

Núm. 165: *suppedaneum*. Es una variante estrictamente solitaria, pero de gran interés. Quizá la más interesante de todas las hasta ahora analizadas. Como observa Sabatier (40), San Agustín, en su comentario al Salmo 98, hace notar que «quod dicunt graeci υποποδιον dixisse latinos *scabellum*, alii uero *suppedaneum*».

En cuanto a los griegos efectivamente, los LXX tienen τω υποποδιω en BSAT, etc., το υποποδιον en R, τω υποποδιων en 2032. La palabra siempre es la misma.

Pues bien: a pesar de que del griego υποποδιον parece obvio que fluya el latino *suppedaneum*, y que San Agustín aluda a esta traducción entre los latinos, hasta ahora no habíamos encontrado testigo alguno, que tuviese *suppedaneum*.

Todos los Padres, como *Hier.*, en su *Epist. 140; Ambr.*, en su *1.2 de Abraham* y en *Sp. Sancto; Iul.*, en su *Antikeimenon*, y el mismo *Aug.*, en el *Speculum*, leen siempre *scabellum*. Lo cual está en consonancia con la unánime atestación de los *Salterios*: podrán variar en la forma de escribir la palabra y caer en errores de ortografía y de transcripción por medio de los copistas, pero mantienen siempre *scabellum* en la traducción. De este modo leen: *scabellum* RO MO^{B} ME GA$^{R^{c}\,F^{c}}$ α ζ HE$^{F^{c}\,M^{c}}$, *scabillum* MO^{A} GA$^{R^{*}\,F^{*}\,C...}$ γ δ* HE$^{R\,F^{*}\,A\,L^{*}...}$, *scamellum* GA^{I} HE^{21*}, *scapellum* HE^{24*}. Pero jamás *suppedaneum*.

(40) BSLVA, 2, 194.

Núm. 180: *immaculatorum*. Exclusiva de 132^{m}. Parece ser que proviene de una mala interpretación de *uinculatorum*, que tienen RO, excepto en el cod. S, MO ME γ δ, *Hil.* y *Cass.* contra GA RO^{s} α β σ LXX *Aug.* y *Prosp.*, que tienen *compeditorum*. Como se puede apreciar, la idea en todos los testigos es la misma, sin excluir el TM y HE: *uinculatorum*, *compeditorum*, *captiuorum*, *uincti*. Nunca la idea que expresa *immaculatorum*. Por consiguiente, parece ser un error de lectura de *uinculatorum*.

En resumen, el testimonio de 132^{m} es de gran interés, sobre todo, en algunos casos, como en el núm. 165, no sólo por llevarnos de nuevo a la Iglesia de Africa, y revelarnos que tales notas suponen un texto muy arcaico, sino por haber hallado un testigo que confirme la atestación agustiniana.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA.

La nueva fecha de la Ultima Cena

La fecha de la Ultima Cena y el orden de los hechos de la Pasión de Nuestro Señor han presentado siempre serios problemas a los exegetas. Parece puede darse como cierto, por el testimonio de los cuatro Evangelistas (Mt. 27,62; Mc. 15,42; Lc. 23,54; Jn. 19,31) que Jesús murió en viernes, día al que San Juan llama la Parasceve (Jn. 19,31), o, en frase de San Marcos, antesábado (Mc. 15,42), esto es, el día en que debían hacerse los preparativos para el gran sábado de la fiesta. Mas cuando se trata de determinar en qué día de la semana y del mes que tuvo lugar la Ultima Cena surgen las dificultades. ¿Tuvo ésta lugar el jueves o un día anterior de la misma semana? ¿Fué este día el 13 o el 14 de Nisán? Hay que reconocer que no se ha dado todavía con una solución plenamente satisfactoria. La interpretación que podríamos denominar tradicional sitúa la Ultima Cena en jueves, sea éste el 13 ó 14 de Nisán, pero tal solución tropieza con serias dificultades. Expongamos con cierto pormenor algunas de estas dificultades o problemas.

San Juan y los Sinópticos

La primera dificultad surge al intentar armonizar San Juan con los Sinópticos. La Pascua, o el cordero pascual, según Ex. 12,6-12, debía sacrificarse y comerse el día 14 de Nisán. El día 15 era la «fiesta de los ázimos» (Lev. 23,6) y abría la serie de los siete días, que se extendían hasta el 21 inclusive (Lev. 23,7-8; Ex 12,18). No obstante, como tal fiesta o día de los ázimos, comenzaba al anochecer, del que según nuestra cuenta era todavía el 14, ya que ese mismo día, a media mañana, debían desaparecer de las casas los panes fermentados o no ázimos, la denominación del «primer día de los ázimos», se extendió a significar todo el día 14 desde la salida del sol. Desde este punto de vista el problema no presenta gran dificultad y los autores, en general, están concordes. Pueden verse, entre otros, Bover (4,p.1150), Fernández (9,p.474) y Prat (29,p.507-II-). El propio San Marcos, escribe:

«El día primero de los ázimos, cuando sacrificaban la Pascua, le dicen sus discípulos: ¿Adónde quieres que vayamos a prepararte lo necesario para comer la Pascua?» (Mc. 14,12).

La dificultad se presenta al intentar conciliar el testimonio de los tres Sinópticos con el de San Juan. En efecto, afirma San Mateo:

«El primer día de los ázimos se acercaron los discípulos a Jesús diciendo: ¿Dónde quieres que te preparemos lo necesario para comer la Pascua?» (Mt. 26,17).

Ese primer día de los ázimos no es otro que el 14 de Nisán, y en él se inmola el cordero. San Lucas, todavía más explícito, escribe:

«Y llegó el día de los ázimos en que debía sacrificarse la Pascua» (Lc. 22,17).

«Se acercaba la fiesta de los ázimos, llamada Pascua» (Lc. 22,1).

Y lo mismo encontramos en San Marcos:

«Era la Pascua y los ázimos de allí a dos días» (Mc. 14,1).

Jesús, pues, conforme a los Sinópticos, celebró la Pascua el primer día de los ázimos, o sea *el 14 de Nisán*.

San Juan, por el contrario, afirma que Jesús celebró la Ultima Cena: «antes de la fiesta de la Pascua» (Jn. 13,1). Y al día siguiente, según la interpretación tradicional, cuando Pilato va a dar la sentencia de muerte contra Jesús, escribe:

«Era la Parasceve de la Pascua, la hora cerca de sexta» (Jn. 19,14).

Y más adelante:

«Los judíos, como era la Parasceve, a fin de que no quedasen los cuerpos el sábado en la cruz, pues era grande el día de aquel sábado, rogaron a Pilato que se les quebrantasen las piernas y fuesen quitados» (Jn. 19,31).

Dicho sábado no podía ser otro que el de la Pascua, el 15, con lo que Jesús habría muerto el 14, y celebrado la Cena por lo menos

el día anterior o *sea el 13*. Más todavía. El mismo día de la muerte de Jesús los judíos no habían comido aún la Pascua:

> «Y ellos (los judíos) no entran en el pretorio para no contraer contaminación que les impidiese comer la Pascua» (Jn. 18,28).

Según San Juan, por consiguiente, Jesús murió el 14, el día de la Parasceve y no pudo haber celebrado la Cena ese mismo día. Otras razones, de carácter más general, parecen favorecer también esta cronología de San Juan. Tales son, por ejemplo, el que no parece verosímil que los judíos crucificasen a Jesús el mismo día de la gran solemnidad de la Pascua, y además que se hicieran en tal fecha ciertos trabajos o compras que en dicho día estaban prohibidos. Afirma Marcos (15,16) que José de Arimatea, la tarde que murió Jesús, compró una sábana, cosa que hubo de hacer el día antes de la solemnidad de la Pascua. San Juan tiene cuidado de advertir:

> «Allí (en el huerto) como el sepulcro estaba cerca, colocaron a Jesús, *a causa de la Parasceve de los judíos*» (Jn. 19,42).

Otros trabajos de que hablan los Sinópticos y San Juan, como el prendimiento, la reunión del Sanhedrín, los procesos, el obligar a Simón de Cirene, que probablemente venía de trabajar en el campo, a tomar la cruz, la misma crucifixión, el descendimiento, la compra de los aromas, etc., parece que se explican mejor si el viernes no era el día de la Pascua, 15 de Nisán. No puede dudarse, pues, de la existencia de cierta aparente contradicción entre San Juan y los Sinópticos. Para San Juan debió comer la Pascua *antes* del día 14, según se cree, el 13 de Nisán. Conforme a los Sinópticos Jesús comió el cordero pascual el día 14. ¿Cómo reconciliar ambos relatos?

Pueden verse las diversas y variadas hipótesis o intentos de solución en Simón-Dorado (35,pp.878-883). Unos suponen que Jesús celebró la Cena en un día y los judíos en otro, bien porque Jesús la anticipó, o bien porque los judíos la trasladaron al día siguiente. Otros prefieren defender que Jesús la celebró el mismo día que los judíos y tratan de reconciliar a San Juan con los Sinópticos. Acerca de este segunto intento de conciliación, escribe Fernández:

> «Todo conato de reducir San Juan a los Sinópticos—y más aún estos a aquél—resulta violento» (9,p.478).

Otros, en fin, se inclinan por creer que en el año de la muerte de Cristo, una parte de los judíos—no sólo Jesús—celebró la cena en un día (el 13), y otros en día diferente (el 14). Así, por ejemplo: Strack-Billerbeck (36,II,p.847ss.), Prat (29,II,pp.518-20), Bover (4, 1151), Ricciotti (30, n.539 s.), Lagrange (20, p.496s.), Braun (5, p.418), Schaumberger (33), Huby (12,p.366s.), Fernández (9,pp.473-78), Vosté (39,pp.311ss.) y otros. Simón-Dorado, que también prefiere esta opinión, concluye:

> «Sólo esta tercera solución desvanece la contradicción aparente entre los Sinópticos y San Juan. Pero *no consta con ningún argumento* que así sucedió en realidad, aunque no dejan de existir indicios que nos permiten concluir con justicia que tal hecho *pudo* en realidad acaecer» (35,p.883).

El problema, por tanto, es serio y sólo tenemos hasta ahora una *posibilidad* de solución. Mas, como decíamos, no es éste el único problema.

Tiempo insuficiente

Aun soponiendo resuelto el problema anterior de la conciliación entre los cuatro Evangelistas, que algunos suponen prácticamente insoluble (9,p.478), y dando por buena esa mera posibilidad de solución a la que se inclinan tantos autores, todavía se presenta otra dificultad, en mayor o menor grado reconocida por todos. Es ésta la cuestión del tiempo. No parece admisible que sólo cinco horas escasas, desde las siete de la mañana del viernes hasta alrededor de las once y media de la misma mañana, den margen suficiente para tantos variados episodios como tuvieron lugar en la mañana de la Pasión. En efecto, prescindiendo ahora de la sesión o sesiones del Sanhedrín, de que trataremos más adelante, los episodios más importantes de la mañana del viernes, según los Evangelistas, fueron los siguientes:

> 1.° *Primera presentación de Jesús ante Pilato.*—Concluído el proceso religioso, después de la sesión matinal del Sanhedrín, Jesús es llevado desde Caifás al pretorio. San Juan dice que fué llevado al amanecer (18,28), pero, evidentemente esta expresión ha de tomarse en un sentido lato, pues San Marcos (15,1) usa la misma para expresar el tiempo en que se reunió el concilio que, después de nuevo interrogatorio, condujo a Jesús a Pilato. Este primer proceso ante Pilato, no pudo ser de corta duración. La narración concordada de

los evangelistas deja claro que comenzó con un diálogo en el que, entre otras cosas, los judíos responden al Procurador que si Jesús no fuera malhechor no se lo hubieran presentado (Jn. 18,28-32). Siguió luego una triple acusación (Lc. 32,2), un interrogatorio secreto entre Pilato y Jesús (Mt. 27,11; Mc. 15,2; Lc. 23,3; Jn. 18,33-38); la declaración de inocencia de Jesús que hace el Procurador (Jn. 18,38b), y nuevas y repetidas acusaciones por parte de los judíos (Mt. 27,12-14; Mc. 15,3-5; Lc. 23,4-7). Estas acusaciones a las que Jesús no respondió, fueron tantas, que Pilato, maravillado de la paciencia y silencio de Jesús, le dice: «¿No respondes nada?» (Mc. 15,4), «¿No oyes cuántas cosas testifican?» (Mt. 27,13).

2.° *Remisión a Herodes.*—Pilato, para desentenderse del reo, al que juzgaba inocente, lo remite a Herodes al saber que era galileo. Tampoco pudo ser este episodio de corta duración. En primer lugar, el palacio de Herodes, según la opinión más probable, se hallaba en el extremo occidental de la ciudad a bastante distancia de la Torre Antonia, sede de Pilato (Bover, 4,pp.1284-5). En segundo lugar, Herodes hizo a Jesús «muchas preguntas» (Lc. 23,9), y además, «los sumos sacerdotes y los escribas estaban allí acusándole con insistencia» (Lc. 23,10).

3.° *Segunda presentación ante Pilato.*—Jesús es vuelto a llevar al gobernador. Este convoca a los príncipes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo. Cuando ya se hallaban todos reunidos (Mt. 27,17)—otra vez la necesidad de tiempo para que la muchedumbre se congregara—tiene lugar un breve diálogo entre Pilato y los judíos (Lc. 23,13-16).

4.° *Jesús y Barrabás.*—Pide la turba a Pilato que, según la costumbre de la Pascua, les suelte un preso. El les ofrece que elijan entre Barrabás y Jesús. Sigue luego una interrupción con el mensaje de la mujer de Pilato (Mt. 27,19), y a continuación las turbas, persuadidas y concitadas por los sumos sacerdotes y los ancianos (Mt. 27,20-21; Mc. 15.11) repudian a Jesús y piden la libertad de Barrabás. Pilato insiste, pero, al fin, cede y les suelta a Barrabás.

5.° *Flagelación de Jesús.*—Aunque supongamos que los azotes no pasaran del número de cuarenta, parece natural que los preparativos, el despojo de las vestiduras, la atadura a la columna y la misma flagelación, no pudieran llevarse a cabo en breves minutos.

6.° *Coronación de espinas.*—Tampoco pudo ser breve Los soldados llevan a Jesús dentro del pretorio, convocan y reúnen toda la cohorte (Mc. 15,16), le vuelven a quitar a Jesús los vestidos, le colocan alrededor el manto de púrpura, trenzan y le ponen la corona de espinas y sigue luego el irónico homenaje de los sarcasmos y los saludos, las bofetadas, salivas y golpes (Mt. 27,26-30; Mc. 15,15-18; Jn. 18,1-3). No es in-

verosímil suponer que fueron muchos los soldados que simultáneamente tomaron parte en las afrentas.

7.° ¡*Ecce Homo*!—Saca Pilato otra vez fuera a Jesús, lo expone a la muchedumbre, queda intimidado por las palabras de los pontífices y vuelve a entrar a Jesús en el pretorio para hacerle de nuevo otro interrogatorio privado (Jn. 19,4-11).

8.° *Ultimos conatos de Pilato y sentencia de cruz.*—Pilato pretende de nuevo libertar a Jesús, se atemoriza ante las amenazas de los judíos, se sienta finalmente en el tribunal, se lava las manos en presencia del pueblo, da la sentencia y les entrega a Jesús para que sea crucificado (Jn. 19,13-16a.; Mt. 27,24-26; Mc. 15,15; Lc. 23,24-25).

9.° *Camino del Calvario.*—Los soldados vuelven a poner a Jesús sus propios vestidos, le cargan la cruz y lo llevan a crucificar. El Calvario, como se sabe, estaba en las afueras de la ciudad. La ida a él hubo de ser lenta y penosa por la distancia, por el estado de Jesús, por sus posibles caídas, y por las interrupciones, particularmente al obligar a Simón de Cirene a tomar la cruz y llevarla sobre sus hombros detrás de Jesús (Mt. 27,21-32; Mc. 15,20-21; Lc. 23,26-32; Jn. 19, 16b-17).

10.° *Crucifixión.* — Al llegar al Calvario ofrecen a Jesús vino aromatizado con mirra, que prueba y rechaza, y momentos después le crucifican. Aun suponiendo expedición en los soldados durante la ejecución de la sentencia, ésta sobre dolorosa hubo de ser también lenta. La víctima era clavada por las manos primeramente en el palo travesaño, que luego era levantado y fijado en el poste vertical a conveniente altura para que el cuerpo pudiera apoyarse en el madero saliente o sedile. A esto seguía, finalmente, la crucifixión de los pies.

Nótese que dice San Marcos que «era la hora tercia cuando crucificaron a Jesús» (Mc. 15,25), mientras que San Juan había advertido antes, cuando Pilato dió la sentencia en el tribunal, que era ya «cerca de la hora sexta» (Jn. 19,14). El P. Bover (4,p.1292) concilia ambas declaraciones del modo siguiente:

> «Hay que tener presente que los judíos distribuían las doce horas del día solar en cuatro grupos de tres horas cada uno, que ellos solían designar con el nombre de la hora que encabezaba el grupo. Así con el nombre de tercia designaban todo el espacio de las tres horas que seguían hasta que a mediodía se iniciaba la hora sexta. Según esto, San Marcos quiso indicar que Jesús fué crucificado antes de que a mediodía se inciciase la hora sexta, pero poco antes de esta hora según la declaración de San Juan.»

No parece, pues, que andamos lejos de lo cierto al suponer que la crucifixión de Jesús tuvo lugar hacia las once y media de la mañana del viernes (1). Ahora bien, suponiendo que el tiempo empleado en cada uno de los diez episodios que acabamos de indicar fuese, en general, de media hora—hemos omitido la sesión matinal del Sanhedrín de que trataremos luego y no hay duda de que, el tiempo no pudo bajar mucho de dos horas—suponiendo, repetimos, tal computación que no parece exagerada, ya llegamos desde las siete de la mañana hasta pasadas las doce del mediodía, dato contrario al de San Marcos, que nos dice que Jesús crucificado a la hora tercia, esto es, por lo menos entre las nueve y las doce de la mañana.

Tal dificultad admítenla en general todos los autores. Y repárese que, aunque la posible solución al problema anterior de la conciliación de San Juan con los Sinópticos se diera por buena, tal solución, al suponer en todo caso la Ultima Cena en la *víspera de la crucifixión*, deja esta otra sin solventar. Nótese, además, que no son estos los dos únicos problemas que presenta la cronología tradicional de la Pasión. Pronto iremos teniendo ocasión de tratar otros. No cabe duda duda, por tanto, que si se presentara una solución, sólida y fundada, que satisfaciera todos esos problemas y no tropezase a su vez con nuevos inconvenientes, debería ésta aceptarse o tomarse en consideración, aunque tuviera visos de novedad y pugnara con una arraigada tradición. Tal solución es la que vamos a presentar ahora. Hablaremos en primer lugar, del calendario del libro de los Jubileos y de Qumran. Luego de su aplicación a la fecha de la Ultima Cena y a la cronología de la Pasión. Finalmente trataremos de las ventajas de esta solución y sopesaremos los inconvenientes que, según algunos autores, parece presentar.

La nueva solución

Los descubrimientos de Qumran, a partir del año 1947, tan fecundos y sensacionales, han aportado datos que demuestran que la secta de los Esenios, que vivía allí en los tiempos de Jesús, usaba un calendario antiguo diferente del calendario oficial seguido por los judíos. Fué el P. D. Barthélémy, O. P. (3), el primero en tratar

(1) Adviértase que nos colocamos en la posición menos favorable al punto en que tratamos de insistir. Algunos autores, basándose en unos pocos códices que soportan tal variante ($S^{c}\Psi L \Lambda D X X^{b}$) suponen que el texto original de San Juan leía «cerca de la hora tercia» y según esto el tiempo de la crucifixión habría de adelantarse. Como tal variante es rechazada por la mayoría de los críticos, seguimos en nuestra exposición la teoría más común.

este punto. Siguieron luego dos artículos de A. Jaubert (13 y 14), profesora de la Escuela de Estudios Superiores de París. El segundo de ellos, que ha tenido mayor repercusión aparece resumido en el primer número del año 1957 de la revista «Theology Digest» (15). Poco después el P. Vogt, Rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, se hacía eco de estos nuevos estudios en un artículo de «Bíblica» (39) y posteriormente en otro de la revista «Christus« (40), que era reproducido por la revista «Broteria» (41), poco después. Estos, sin duda, son los artículos más fundamentales y a ellos seguiremos en las páginas que siguen inmediatamente. No obstante, no han sido los únicos. Tenemos noticia de otros varios posteriores. El P. Alonso Schökel dió cuenta en España sobre la nueva teoría en el periódico «Ya», de Madrid. Le contestó en contra el P Pérez de Urbel, en «El Español» (núm. 338, pp. 22-23) y el mismo P Alonso salió a su defensa poco más tarde en la sección *Notas y Comentarios* de la revista «Razón y Fe» (1). Han escrito también sobre el tema: D. Frangipane, en «Rivista Biblica» (11); N. Walker, en «Jewish Q. Review» (43); G. Priero, en «Palestra del Clero» (27); L. Johnston, en «Scripture» (17); J. Delorme, en dos artículos publicados en los números 4 y 11 de abril de 1957, en la revista «L'Ami du Clerge» (7); J. Leal, en el número de abril-junio de «Estudios Eclesiásticos» (2); B. Schwank, en «Benediktinische Monatschift» (34), y A. Jaubert ha vuelto recientemente sobre el tema, confirmando su teoría y defendiéndose de M. Morgenstern (26) en otro artículo de «Vetus Testamentum» (16).

Como se ve la literatura, aunque reciente, es ya abundante El interés e importancia de la nueva solución y más particularmente el artículo del P. Leal, que consagra más de la mitad de sus páginas a exponer los inconvenientes que, desde un punto de vista más bien exegético presenta la nueva teoría, creemos justifican sobradamente que volvamos sobre el tema.

El calendario de los Jubileos y de Qumran

Desde la publicación de los primeros documentos de Qumran se vió que procedían de una secta religiosa muy adicta a cierto calendario litúrgico y opuesta, por éste y por otros motivos, al sacerdocio oficial de Jerusalén. Son varios los documentos en los que se insiste en la observancia de este calendario, particularmente el *Manual de disciplina*. Leemos en él: «Que no se dé ni un solo paso fuera de ninguna palabra de Dios referente a sus tiempos: que no se avancen sus fechas ni se retrase la celebración de ninguna de sus fiestas» (1,1-315; Cf.1,8-9; X,1-8). Se han identificado allí también

fragmentos del *libro de Henoc* y, particularmente, del *libro de los Jubileos*, que es citado repetidamente. A este libro se le atribuye tanta autoridad como al libro de Moisés. Y es este libro de los Jubileos el que con más detención han estudiado Barthélémy (3) y Jaubert (13 y 16). Data, según parece, del 150-100 antes de Cristo y se tenía noticia de él a través de las versiones latina y etiópica. Hasta fragmentos de nueve manuscritos hebreos diferentes del libro se han encontrado en Qumran. Ello nos prueba la singular estima que se le tenía.

El calendario del libro de los Jubileos sigue el año solar y lo divide en cuatro partes de tres meses cada una. Cada trimestre consta de trece semanas justas, con un total de noventa y un días. El año tiene cincuenta y dos semanas y un total de trescientos sesenta y cuatro días. Los dos primeros meses de cada trimestre tienen treinta días y el tercero treinta y uno. También el libro de Henoc, al que hace referencia el de los Jubileos y que por tanto es más antiguo, presenta el mismo calendario. Como el año consta de cincuenta semanas justas, comienza siempre *en un mismo día de la semana*. Conociendo el primer día del año sería posible determinar los días correspondientes de la semana de cada uno de los meses. Barthélémy ha demostrado que tal primer día del año era un *miercoles*. A la misma conclusión llega también Jaubert, valiéndose de un ingenioso procedimiento (13,p.252s.) (2). Y respondiendo a Morgenstern, que defendía que el año comenzaba en martes, nos da Jaubert, en su último artículo (16) una documentación, en favor suyo, verdaderamente impresionante. En un *Post-scriptum* de este mismo artículo (16,p.61s.) añade su autora que T. Milik, en una comunicación al Congreso Internacional de Antiguo Testamento, celebrado en Estraburgo en agosto de 1956, presentó una importante confirmación, que parece decisiva a su teoría. Entre la masa de documentos que se han encontrado en la cueva cuarta de Qumran, se halla un calendario litúrgico, todavía no publicado, que precisa con todo detalle la fecha exacta de las fiestas litúrgicas. La coincidencia entre las presentadas por Jaubert y estas otras es perfecta. La Pascua cae el 16 del primer mes, un miércoles; Pentecostés, el 15 del tercer mes, domingo; la fiesta de las Expiaciones, el 10 del séptimo mes, viernes; la fiesta de los Tabernáculos, el 15 del séptimo mes, miércoles. Milik comunicó, además, oralmente a Jaubert que, según creía, la

(2) Su procedimiento se basa en la siguiente hipótesis. El autor del libro de los Jubileos no hará nunca viajar a los patriarcas, modelos de Israel, en sábado, según la norma dada en el mismo libro. Ahora bien, un minucioso cómputo de los viajes de los patriarcas demuestra que tales viajes no fueron en sábado, sólo si el año comenzaba en miércoles.

paleografía datarían esos fragmentos litúrgicos como correspondientes a la primera parte del primer siglo de nuestra era.

Parece, pues, bien fundada la existencia de tal calendario y de cómo quedaban distribuídos en él los días de la semana. Es interesante también que dicho calendario es el subyacente a las narraciones del Pantateuco y otros libros de la Biblia, como las Crónicas y los libros de Esdras y Nehemías. Según Daniel (VII, 25), Antioco Epífanes ha proyectado «cambiar las festividades y la ley». Más que una simple prohibición del sábado y de las fiestas parece natural pensar en la introducción del año lunar, sistema que fué utilizado en todo el mundo helénico hasta la adopción del calendario romano. Un estudio minucioso de varios libros del Antiguo Testamento, en el que las fechas vienen a caer en miércoles, viernes o domingo, lleva a Jaubert a la siguiente conclusión:

> «Parece difícil poder negar que el calendario de los Jubileos no sea el de la escuela sacerdotal que compuso el Pentateuco y de la que provino la obra del cronista, al menos en todo lo que concierne a la repartición de los días y los meses» (13,p.262).

Demos siquiera un ejemplo, en la *cronología del Exodo* de tal calendario a los datos que nos ofrecen algunos hechos de la Biblia:

> Selección del cordero Pascual: el diez del primer mes, viernes (Ex. 12,3).
>
> Matanza del cordero: día 14 del mismo mes, martes por la tarde (Ex. 12,6).
>
> Salida de Egipto: 15 del mismo mes, miércoles (Ex. 12, 29ss.).
>
> Erección del Santuario: día primero del primer mes, miércoles (Ex. 40,2).
>
> Partida del Sinaí: el 20 del segundo mes, miércoles. Añade el texto: «Partieron de la montaña de Yahveh, haciendo tres días de camino (miércoles, jueves y viernes), para buscarles un lugar donde hacer alto (el sábado)» (Nu. 10 33)
>
> Muerte de Aarón: el diez del primer mes, viernes (Deut. 1,3).
>
> Discursos de Moisés: el primero del mes undécimo, viernes (Deut. 1,3).
>
> Llegada a Palestina: diez del mes primero, viernes (víspera del sábado) (Jos. 4,19) (cf. 39,p.406).

No puede dudarse, pues, que este calendario pudo haber conservado la antigua tradición levítica y que fuera el calendario del pueblo de Israel.

Queremos intercalarlo aquí en forma gráfica:

	I. IV. VII. X.	II. V. VIII. XI.	III. VI. IX. XII.
Miércoles	1 8 15 22 29	6 13 20 27	4 11 18 25
Jueves	2 9 16 23 30	7 14 21 28	5 12 19 26
Viernes	3 10 17 24	1 8 15 22 29	6 13 20 27
Sábado	4 11 18 25	2 9 16 23 30	7 14 21 28
Domingo	5 12 19 26	3 10 17 24	1 8 15 22 29
Lunes	6 13 20 27	4 11 18 25	2 9 16 23 30
Martes	7 14 21 28	5 12 19 26	3 10 17 24 31

Los meses van numerados del I al XII. El día primero de los meses I, IV, VII (Cf.37p.269) y X, cae en miércoles. Como puede apreciarse también, el 15 del primer mes, la Pascua, es miércoles. Si Nuestro Señor siguió este calendario hubo de celebrar la Cena Pascual el martes por la tarde, 14 del primer mes o Nisán. Pronto veremos las consecuencias que todo ello implica aplicando esta fecha a la Pasión.

Deseamos, sin embargo, hacer notar que todavía quedan puntos oscuros en este calendario. El año solar consta de 365'242 días. Si este calendario concordaba con el año solar astronómico, al cabo de algún tiempo deberían intercalarse algunos días. ¿Cómo se hacía esto? No lo sabemos con certeza. E. P. Vogt (39,p 407) insinúa que para que las fechas se mantuvieran fijas deberían intercalarse semanas completas. Si cada siete años se intercalase una semana y después del año vigésimo octavo se intercalaran dos semanas, la diferencia con el año solar astronómico sería de sólo cerca de un cuarto de día, de modo que pasados 896 años la diferencia sería tan sólo de una semana y 0,013 días. De esta manera tal año solar, lejos de ser imposible, con facilidad superaría al año lunar. Ignoramos, con todo, el modo exacto de hacer estas intercalaciones

Otro aspecto que trataba Jaubert en su primer artículo (13), a saber, si se trataba de un calendario ficticio o real y puesto en práctica, parece que ya no ofrece tanta dificultad supuestos los descubrimientos de la cuarta cueva de Qumran. Por otra parte, no parece verosímil que dos libros (el de los Jubileos y el de Henoc) escritos para presentar un calendario como revelado por Dios, practicado por los patriarcas y abandonado culpablemente por Israel, hablasen de un calendario puramente ficticio. La comunidad que poseía esos libros ciertamente se esforzaría por practicarlos y acomodar a ellos su vida religiosa, tanto más si se tienen en cuenta los orígenes bíblicos, que, según hemos indicado, presenta tal calendario. Esta

parece una de las razones de la retirada al desierto de esa comunidad; a saber, aguardar la venida del Mesías de Aarón y la restauración del culto legítimo en el Templo de Jerusalén.

La tradición cristiana antigua

Una buena confirmación de todos estos hallazgos y deducciones es el hecho sugerido por Jaubert (1), de que el Cristianismo parece haber heredado la preponderancia que en tal calendario se atribuía al miércoles, viernes y domingo. Los dos primeros días aparecen en la Iglesia antigua como días de ayuno y de las asambleas litúrgicas. El domingo se impuso pronto como día del Señor, a causa de la Resurrección de Jesús. La tradición de esos días privilegiados, sobre todo del miércoles y del viernes, parece haber surgido de un medio habituado al calendario sacerdotal antiguo y de una tradición que considerase el miércoles como el día del prendimiento o del comienzo de los padecimientos de Jesús, y el viernes como el día de su muerte. Varios documentos confirman este importante punto.

Concuerdan los críticos en que la *Didascalia apostolorum* representa una importante fuente de información sobre la Iglesia primitiva. Fué compuesta, según parece, durante el siglo tercero o antes. Pues bien, en el capítulo 21 se lee:

> «Después de haber comido la Pascua, *el martes por la tarde*, nosotros (los apóstoles) fuimos al monte de los Olivos, y por la noche apresaron al Señor. Al día siguiente, que es *el miércoles*, permaneció El custodiado en la casa del Sumo sacerdote. Aquel mismo día los jefes del pueblo se reunieron y deliberaron contra El. El siguiente día, *jueves*, lo llevaron al gobernador Pilato y permaneció bajo su custodia el jueves por la noche. *El viernes*... lo crucificaron» (Edición Nau, XIV, 4-9).
>
> Otros textos pueden encontrarse en la misma edición (cf. XIV,18-20; XVII,2-8).

Epifanio, Obispo de Salamina en Chipre, muerto el 403, escribe:

> «Cuando comenzaba *el miércoles* (martes por la noche) el Señor fué apresado, y el viernes crucificado» (cf. CGS 31, p.522 y los comentarios del editor Holl).

Victorino de Pettau, Obispo de Estiria, fallecido el 304, escribe:

> «Cristo fué apresado el *día cuarto* (martes por la tarde, o sea el miércoles en la cuenta judía); por su cautividad ayunamos el miércoles; por su Pasión ayunamos el viernes» (CSEL 49,p.4ss.).

Poseemos, por tanto, una tradición antigua, por lo menos del comienzo del siglo tercero, en favor de la Cena Pascual el martes por la tarde. Ciertamente tal tradición es débil y no puede compararse con todo el peso de la tradición patrística, pero no deja de ser sugestiva, si, como pretende Holl, esta tradición fuera más antigua (3). Lagrange no duda en afirmar: (20,p.365 nota 1) «La tradición cristiana consideraba la feria cuarta (el miércoles) como el comienzo de la Pasión del Señor.»

Las nuevas fechas y la Pasión de Cristo

Apliquemos ahora estos datos y este calendario a la Pasión de Cristo y veamos cómo los Evangelios se acomodan a ellos. La cronología de la Pasión, en sus líneas fundamentales, quedaría distribuída de este modo:

Martes: *tarde y noche:* Jesús celebra la cena Pascual. Va al monte los Olivos a orar y es allí apresado. Le conducen a casa de Anás. Es llevado luego a Caifás. Negación de Pedro.

Miércoles: *mañana:* Sesión del Sanhedrín y juicio de Jesús.
tarde y noche: Jesús en la cárcel de los judíos

---

(3) Es muy importante este aspecto de la antigüedad de tal tradición. En la *Didascalia*, compuesta al comienzo del siglo III se recogen tres variantes de la misma tradición, lo cual hace suponer que la misma *Didascalia* se remonta al siglo II. Por otra parte, el texto de Victorino, no se basa en la *Didascalia*, sino en la tradición, fuente de ambos. Nueva razón para suponer que dicha tradición se remonta a la segunda centuria. Es verdad que ya en el siglo II aparece la tradición de la Cena del Señor el jueves (Ireneo, Apolinar...), pero siempre como una deducción de los textos evangélicos. Consiguientemente, la tradición de la cena en martes parece más antigua, ya que de otro modo no se ve cómo hubiera podido nacer y difundirse en contra de la del jueves, a la que ciertamente favorecen los Evangelios (cf. 36,pp.409-410).

JUEVES: *mañana:* Segunda sesión del Sanhedrín. Inmediatamente es Jesús llevado a Pilato Interrogatorio. Remisión a Herodes.
tarde y noche: Jesús en la cárcel de los romanos

VIERNES: *mañana:* Segunda presentación de Jesús a Pilato. Flagelación y coronación de espinas. Sentencia de Pilato Ida al Calvario. Crucifixión
tarde: muerte y sepultura de Jesús.

VENTAJAS DE LA NUEVA CRONOLOGÍA

¿Qué ventajas presenta esta nueva distribución de los episodios de la Pasión? ¿Se opone a ella el testimonio de los Evangelios? La importancia de estas preguntas requiere que las estudiemos con cierto detalle. Expondremos primero sumariamente las ventajas generales de tal cronología.

1.ª Ella resuelve el secular problema exegético de la aparente contradicción entre Juan y los Sinópticos. Según estos, Jesús celebró la Cena al comienzo de la Pascua, el 14 de Nisán; según San Juan, la Cena fué celebrada por lo menos el día anterior. Como vimos la única posibilidad de solución era suponer que parte de los judíos había celebrado la Pascua un día y el resto en otro día. El calendario y los datos de la tradición primitiva nos dan la clave de la solución de este problema: fué posible que la Cena y la Crucifixión, celebradas en diversos días, tuvieran ambas un carácter Pascual. Jesús celebraría la Cena en la Pascua del calendario antiguo, el martes por la tarde; moriría en la Pascua del calendario oficial, el viernes por la tarde. No hay más que pensar, cosa muy posible, que aquel año ambas Pascuas cayeron en la misma semana. De este modo los datos contradictorios de los Evangelistas quedan conciliados.

2.ª La insuficiencia de tiempo, que como vimos y tendremos ocasión de comprobar de nuevo, es una grave dificultad, queda también solventada con la nueva distribución. La mañana del viernes se reduciría a la presentación ante Pilato, la flagelación, coronación y crucifixión en el Calvario. Los dos episodios que por su duración presentaban mayor dificultad, el juicio del Sanhedrín y la presentación ante Pilato, quedan relegados al miércoles y al jueves respectivamente. Es evidente que la dificultad sólo con esta nueva distribución cronológica deja de existir.

3.ª La Mishna (Sanh. 4,1) prescribía que no se diera sentencia capital la víspera del sábado o de día festivo. Todo juicio debía tener lugar durante el día y la condenación o sentencia no podía ser pro-

nunciada hasta el día siguiente. No tenemos motivo fundado (aunque la redacción de la Mishna es posterior) para suponer que tales prescripciones no estuvieran en vigor durante el tiempo de Cristo, y sólo aceptando la nueva cronología se ve que ellas fueron observadas a la letra. El juicio tendría lugar la mañana del miércoles y la sentencia capital en la mañana del jueves. Tales prescripciones de la Mishna concuerdan, además, exactamente con la narración de la *Didascalia apostolorum.*

Esto en general. Pasemos ahora a un estudio más minucioso de los textos evangélicos.

El testimonio de los Evangelios

¿Se oponen los Evangelios a esta nueva cronología? Este es el aspecto que quisiéramos tratar con más detalle. No puede negarse que la lectura de los Evangelios deja en el ánimo la impresión de que la Ultima Cena tuvo lugar el día antes de la crucifixión, y que la Pasión duró desde el apresamiento de Jesús, aquella noche, hasta el mediodía del viernes siguiente, esto es, de quince a dieciocho horas. Sin embargo, un estudio más minucioso de los textos evangélicos creemos conduce a la afirmación de que nada en ellos se opone a la nueva teoría y que presentan, además, sólidos indicios en favor de ella.

En primer lugar, y desde un aspecto más negativo, no se encuentra en ellos ni una afirmación de que la Cena tuviera lugar precisamente el jueves por la tarde. Durante la Semana Santa podemos seguir a los evangelistas desde las primeras horas del domingo (el sábado por la noche), en que tuvo lugar la unción en Betania, hasta el martes inclusive. Pero del miércoles y del jueves *nada* nos dicen los Evangelios. Bover, que tan cuidadosamente analiza los textos en su *Vida de Jesu-Cristo*, escribe: «El miércoles y el jueves... Jesús parece estar retirado en Betania» (4,p.1074). Prat nos dice que debió pasar esos días privadamente con los apóstoles (29,p.195). Y es que no hay ningún episodio, relatado por los evangelistas, anterior a la pasión, que pueda atribuirse al Miércoles o Jueves Santo. Por otra parte la dificultad, ya indicada, de colocar tantos episodios en la mañana del viernes, habla en contra de la interpretación tradicional.

Tampoco San Pablo se opone a la nueva teoría. En I Cor 11, 23-14, al hablar de la institución de la Eucaristía, dice: «Yo recibí del Señor lo mismo que os transmití a vosotros: que el Señor Jesús, *la noche que era entregado*, tomó pan y habiendo dado gracias lo partió y dijo: Este es mi Cuerpo». No dice San Pablo: «la noche víspera de su muerte», sino «la noche en que Jesús era entregado». Lo cual se aviene con la cronología del nuevo sistema.

Y lo mismo encontramos en las antiguas palabras del Canon de la Misa: «*Qui pridie quam pateretur*» y no «*Qui pridie quam moreretur*». No obstante, como hemos dicho, este argumento es meramente negativo y sólo insistimos en él como base a estos otros ya más positivos que a continuación exponemos.

La Cena de Betania

Este episodio evangélico ha ofrecido siempre dificultad a los intérpretes. Los textos paralelos de los evangelistas son los siguientes:

Mateo	Mateo	Juan
Cuando Jesús acabó todos estos razonamientos, dijo a sus discípulos: Sabéis que de aquí a dos días se celebra la Pascua, y el Hijo del Hombre va a ser entregado para ser crucificado (26,1). Deliberación de los judíos (26,3-5). Cena de Betania (26,6-13). Traición de Judas (26,14-16).	Dos días después era la Pascua y los ázimos (14,1). Deliberación de los judíos (14,15-2). Cena de Betania (14,3-9). Traición de Judas (14,10-11).	Deliberación de los judíos (11,47-53). Jesús, seis días antes de la Pascua vino a Betania donde se hallaba Lázaro a quien Jesús había resucitado de entre los muertos (12,1). Cena de Betania (12,1-11).

Es ya clásica la dificultad en conciliar los evangelistas en este punto. La indentidad de las tres narraciones hace pensar que se trata de unos mismos hechos ocurridos en la misma fecha. Sin embargo, Mateo y Marcos, antes de relatar la Cena, dicen que la Pascua se celebra *de allí a dos días;* Juan, sin embargo, indica expresamente que el motivo de este retraso cronológico de Mt. y Mc. es la conexión entre la unción de María y la traición de Judas. Pero para justificarlo habría que probar que la traición de Judas tuvo lugar el miércoles de la Semana Santa y no a continuación de la Cena el mismo domingo o sábado por la noche como parece probable. Creemos que se deduce una conciliación más perfecta si se supone, como los demás indicios de los Evangelios parecen corroborar, que los Sinópticos en general hablan siempre de la Pascua antigua, la que celebró Jesús, mientras que San Juan habla de la Pascua oficial. La Cena tuvo lugar en la tarde del sábado (o sea al comienzo del domingo, según el modo de contar judíos). De allí a dos días, es decir, el martes siguiente, tendría lugar la Pascua, o en frase de

San Lucas: «*debía* sacrificarse la Pascua». San Juan, por el contrario, habla de la Pascua oficial que tendría lugar seis días después, esto es, el viernes. Tal solución no puede negarse que no deja de ser plausible.

Jesús ante el Sanhedrín

Pasemos ahora al episodio más importante y decisivo. Según Mateo y Marcos, al prender a Jesús lo llevaron a casa de Caifás, donde estaban reunidos los escribas y sacerdotes. Tiene lugar el juicio. Se presentan muchos testigos contra él y finalmente dos; pero tampoco era acorde su testimonio. Siguió luego la interpelación de Caifás de si Jesús era el Cristo, el Hijo de Dios, y a la respuesta afirmativa de Jesús le sentencian a muerte. De este relato parece deducirse que el juicio de Jesús tuvo lugar durante la noche del prendimiento. A continuación dicen ambos evangelistas que, llegada la mañana, celebraron otro consejo los sanhedritas para darle muerte. San Lucas, por su parte, sólo dice que al prender a Jesús lo llevaron a casa del Sumo sacerdote, que allí lo tenían preso e injuriaban y golpeaban, y que cuando amaneció se reunió el consejo de los ancianos, el sanhedrín, y lo juzgaron. Habla, por tanto, de una sola sesión del sanhedrín tenida por la mañana. San Juan dice que al prender a Jesús lo llevaron no a casa de Caifás, sino de Anás, que el Sumo pontífice le interrogó y que después lo envió atado a casa de Caifás.

Los intérpretes se hallan divididos en la conciliación de todos estos datos. ¿Hubo una o dos sesiones—nocturna y matinal—del Sanhedrín? ¿Fué Anás o Caifás el que interpeló a Jesús? Unos autores: Salmerón (31), Maldonado (15), Fillion (10), Lagrange (20), Durand (8), Jouon (18, p.574), Lebreton (23,II,p.366n.), Pirot (28, p.581), Braun (5), Voste (42),p.117), Leal (23,p.304s.), Bover (4, p.1245) identifican el interrogatorio de Anás con el de Caifás. El versículo 24 de San Juan: «Anás lo envió atado a casa del Sumo sacerdote Caifás» o pretenden que debe colocarse a continuación del versículo 14 (Lebreton, Voste, Jouon, Lagrange, Durand, Braun), o suponen que equivale a un pluscuamperfecto: «lo había enviado» (Maldonado, Bover y otros), o bien que es una observación retrospectiva conforme al estilo de San Juan (Leal).

Esta solución no satisface a muchos como San Agustín (32), Knabenbauer (19), Prat (29,II,p.342n.), Tillmann (38), Lusseau-Collomb (24), Ricciotti (30), Fernández (9,p.531s.). Se fundan para ello en que la interrogación de Anás es privada y no parece judicial como la otra; la documentación para el traslado del versículo no halla

sólido apoyo en la crítica textual, y el sentido de pluscuamperfecto en el aoristo se afirma gratuitamente, ya que este sentido sólo tiene lugar en proposiciones secundarias, temporales o relativas. Además las preguntas y respuestas en ambos casos son diferentes.

Parece, pues, que San Juan relata un episodio diferente del de Mateo y Marcos. Así también Benoit (2) y Cantinay (6) en sus artículos.

Como Mateo y Marcos hablan de un juicio que parece haber tenido lugar por la noche y Lucas dice: «cuando amaneció se reunió el consejo de los ancianos del pueblo, los pontífices y los escribas» (26,66) a fin de juzgar a Jesús, tampoco hay acuerdo en la conciliación de él con Mateo y Marcos. San Agustín (32), Knabenbauer (19), Lusseau-Collomb (24), Ricciotti (30) y otros, se inclinan por dos juicios, fundados sobre todo en la diversa hora en que parecen tener lugar. Bover estudia el problema detenidamente y se inclina por una sentencia media (4,p.1246-7). Su argumentación no deja de ser interesante. La sesión del Sanhedrín presenta dos fases radicalmente diferentes: el examen de los testigos y la interpelación de Caifás. Le parece cierto que la prueba testifical ocupó gran parte de la noche. El problema afecta a la interpelación de Caifás: o se hizo en sola la sesión nocturna, o en sola matinal, o bien se repitió en ambas. Contra la primera hipótesis está el testimonio de San Lucas y no se ve por qué motivo trasladó a la sesión matinal sólo la interpelación y no la prueba testifical. La tercera hipótesis, interpelación en las dos sesiones, le parece menos verosímil. El argumento que da es plausible:

> «En la redacción de San Lucas las preguntas de los sanhedritas tienen un cierto tono de novedad que no se explica suficientemente si se suponen ser repetición de las formuladas ya anteriormente en la sesión nocturna. Y lo mismo cabe decir de las respuestas de Jesús. La primera pregunta: *Si tú eres el Mesías dínoslo*, referente a sola la mesianidad, no se comprende si ya en la sesión precedente Jesús hubiera declarado, además de su mesianidad, su divina filiación. Y en su respuesta Jesús no sólo no se remite a una declaración, sino que supone que lo que les va a decir es algo nuevo que nunca les ha dicho tan categóricamente: *Si os lo dijere no me creeréis; y si, por otra parte, os interrogare no me responderéis ni soltaréis*. La segunda pregunta de los sacerdotes: *¿Conque tú eres el Hijo de Dios?* no tendría sentido si ya la noche anterior hubiera Jesús declarado abiertamente su filiación divina. La tercera pregunta: *¿A qué necesitamos ya de testigos?*, es una alusión a la prueba testifical de la sesión nocturna» (4,pp.1246-7).

Se inclina, pues, a pensar que la interpelación de Caifás sea exclusiva de la sesión matinal y que la prueba testifical lo sea de la sesión nocturna. San Lucas habría omitido la prueba testifical por no haber tenido influjo en la sentencia del tribunal. Mateo y Marcos adelantaron la interpelación para sintetizar el relato del proceso.

Sin embargo, de ser esto así, la sesión matinal no parece haber sido tan corta como suponen Marcos y Mateo, y la dificultad del tiempo, a que hemos aludido varias veces, vuelve a ocurrir aquí con más vigor, pues la mañana todavía quedaría más acortada para los demás sucesos, si esta reunión no fué sólo una mera fórmula para cumplir con la prescripciones de la Mishna. Por otra parte, no se ve por qué Mateo y Marcos han de adelantar la interpelación, cuando inmediatamente después hablan de la sesión matinal. Y, sobre todo, las razones que daremos después urgiendo una sola sesión, hacen menos probable esta explicación.

Son muchos los autores que defienden una sola sesión del Sanhedrín fundados en que el orden de San Lucas es, ordinariamente, más exacto, en que los juicios solamente eran legítimos cuando se celebraban de día y también porque no parece que hubiera tiempo suficiente, en una corta noche, para dos sesiones. Así, en general, Lagrange (20), Lebreton (23), Prat (29), Voste (42), Schmid (34), Zahn (44) y principalmente Benoit (2) y Cantinay (6). No obstante, si se pone una sola sesión, no se ve, según la teoría tradicional, cómo San Lucas dice que ésta fué sólo por la mañana cuando Mateo y Marcos hablan claramente de otra que precedió a la matinal: La explicación que da Benoit (2,pp.156ss.) no parece convincente. Además téngase en cuenta que esta única sesión hubo de ser larga y laboriosa. Los pontífices buscaban un falso testimonio y no lo hallaban. Se presentaron muchos falsos testigos y sus testimonios no eran concordes. Finalmente, después de muchas búsquedas y testificaciones, se presentaron dos y tampoco su testimonio era acorde. A esto siguió la interpelación de Caifás. Es claro que todo ello hubo de durar tiempo, que probablemente no bajaría mucho de tres horas. Si tal sesión tuvo lugar por la mañana, ¿cómo habría tiempo luego para los demás episodios? Y si fué por la noche, ¿cómo es que San Lucas dice lo contrario y cómo Mateo y Marcos hablan de otra sesión por la mañana, así que amaneció, cuando ésta habría durado hasta entonces?

El problema, en la cronología tradicional, no parece fácil de resolver. Ensayemos la solución de acuerdo con los datos de la nueva teoría.

Creemos que todo se aclara al suponer que la sesión matinal de que nos hablan Mateo y Marcos tuvo lugar, no a la mañana siguiente, sino dos días después. De este modo la sesión «nocturna» de

estos evangelistas sería la que tuvo lugar al amanecer de la noche que siguió al prendimiento según San Lucas. En conformidad, pues, con el nuevo sistema y con los relatos de los evangelistas, Jesús después de apresado es llevado a casa de Anás. Tienen allí lugar el interrogatorio privado del sumo sacerdote, las negaciones de Pedro, y lo que San Lucas nos cuenta, antes de la sesión del Sanhedrín, de que los que tenían preso a Jesús le golpeaban e injuriaban. Anás lo envía luego a casa de Caifás donde se había reunido el Sanhedrín y allí, a la mañana, tiene lugar el único juicio de Jesús de aquel día. Al siguiente (jueves), de acuerdo con Mateo y Marcos. tuvo lugar, también al amanecer, otra sesión sumaria del Sanhedrín para cumplir las prescripciones de la Misna de que la condenación no podía ser pronunciada hasta el día siguiente. De este modo no parece hayan de forzarse los textos evangélicos y todo adquiere mayor verosimilitud. Apuntemos la razones que justifican o favorecen esta coordinación de los hechos.

El punto central es la única sesión del Sanhedrín en la mañana del miércoles. Las razones que la soportan son estas:

a) Nada se opone a ella en los textos evangélicos. Mateo y Marcos dicen que los que habían apresado a Jesús lo llevaron a casa del Sumo sacerdote Caifás, donde estaban reunidos los pontífices, los ancianos y los escribas (Mt. 26,57; Mc. 14,53). La impresión que producen estos versículos es que el juicio del Sanhedrín tuvo lugar la noche del prendimeinto. Pero es claro que la frase de Mateo y Marcos de que lo llevaron a casa de Caifás no puede interpretarse a la letra ya que, según San Juan, sabemos que antes de ser llevado a Caifás, Jesús fué conducido a casa de Anás (Jn. 18-13). Según su costumbre San Juan completa aquí el relato de los Sinópticos. Por otra parte los evangelistas, atentos más bien a la importancia de los hechos, suelen descuidar en sus narraciones la perspectiva temporal. Varios ejemplos servirían para comprobarlo. Marcos pone en diversos días la maldición y consiguiente sequedad de la higuera (Mc. 11,13 y 11,20). Mateo une ambos hechos en un solo día: «Y se secó de repente la higuera» (Mt. 21,18-19). Lucas nos habla de dos sesiones ante Pilato (23,1-7), Marcos las une ambas (15,2-15). En Juan, Jesús es llevado a Anás, de allí a Caifás y luego, omitidas las dos sesiones del Sanhedrín, habla de la primera presentación ante (Pilato (18,28); los sinópticos intercalan los episodios omitidos. Juan distingue claramente dos partes en la segunda sesión ante Pilato (Jn. 18,28-40), Mateo y Marcos las insinúa brevemente (Mt. 27,11-14; Mc. 15,2-5), Lucas las reúne en una sola (Lc. 23,3-5). Luego no hay que maravillarse si los evangelistas parecen poner una sesión del Sanhedrín, nocturna, a continuación del prendimiento (Mt. y Mc.), sobre todo cuando

sabemos, por el testimonio de San Juan, que esto no fué exactamente así y que por lo menos precedió la ida a casa de Anás. Los textos de Mateo y Marcos no nos fuerzan, por tanto, a admitir una sesión nocturna.

b) Parece, además, improbable que la reunión del Sanhedrín y el juicio tuvieran lugar poco después del prendimiento. Mateo nos dice que en casa de Caifás estaban reunidos los escribas y los ancianos (26,57). Por Marcos sabemos que también todos los pontífices estaban reunidos (14,53). Además se presentaron muchos falsos testigos que testificaban muchas cosas y sus testimonios no eran acordes (Mt. 26,60; Mc. 14, 56). Resulta extraño suponer que los sanhedritas y los testigos estuvieran reunidos a aquella hora de la noche, sobre todo si se tiene en cuenta que un proceso criminal tenido durante la noche era cosa inaudita y contra las prescripciones de la jurisprudencia judía. Además, ¿cómo sabían con certeza los sanhedritas que Jesús iba a ser prendido aquella noche? Si se quiere suponer que al tener noticia del prendimiento fué cuando se reunieron, es evidente que para una tal reunión de todos los sanhedritas y tantos falsos testigos se requiere tiempo, y como Jesús fué apresado probablemente pasada ya la medianoche, con ese intervalo llegamos ya con facilidad a las primeras horas de la mañana.

c) Mateo y Marcos dicen que llegada la mañana (Mt. 27, 1; Mc. 15,1) los sanhedritas celebraron consejo para dar muerte a Jesús. En todo caso la sesión de la noche hubo de durar hasta las primeras horas de la mañana, ¿a qué, pues, celebrar *otra* reunión del Sanhedrín cuando bastaba haber prolongado esa misma? ¿Para qué habían de separarse los sanhedritas con el fin de volverse a reunir poco después? Era suficiente con haber esperado breves instantes hasta la salida del sol. Nótese que las negaciones de Pedro, que Lucas coloca antes de la sesión del Sanhedrín, terminaron al cantar el gallo por segunda vez, esto es, alrededor de las cuatro y media de la mañana.

d) Lucas pone la única sesión del Sanhedrín *al amanecer*. Tal sesión, como hemos visto que muchos autores reconocen, es la misma de que hablan Mateo y Marcos, que parecen situar en la noche. Lucas es ordinariamente más exacto y no se ve por qué no se le debe dar la preferencia. El mismo análisis del texto indica claramente que se trata de la misma sesión. Se halla en él la misma interpelación de Caifás y una alusión a la prueba de los testigos que había precedido: *¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?*, la cual alusión se encuentra exactamente con las mismas palabras en los relatos de la sesión nocturna de que nos hablan Mateo y Marcos (Mt. 26,65; Mc. 14,63). Añádase a esto la impresión de novedad que en

el relato de Lucas tienen las preguntas del pontífice y las respuestas de Jesús, según hemos visto hacía resaltar Bover, y se verá que no puede tratarse sino de la misma sesión. Basta con suponer que el juicio matinal de que nos hablan Mateo y Marcos tuviera lugar en la mañana del día siguiente (jueves) para que todas las dificultades dejen de existir. Bover, forzado por Mateo y Marcos, partía de la suposición de dos sesiones el mismo día: nocturna y matinal, y arguía que la interpelación de Caifás o se hizo en sola la sesión nocturna, o en sola la matinal, o bien, se repitió en ambas sesiones. Las razones que daba parecen plausibles para soportar la hipótesis de que la interpelación tuvo lugar en la sesión matinal. Pero quedaba el problema del adelanto de Mateo y Marcos y de las frases idénticas en Lucas y los otros dos Sinópticos. Basta con añadir un nuevo miembro a su argumentación: *o que sólo hubo una sesión aquel día*, la matinal, para que todo quede conciliado.

e) Lucas nos dice que los que tenían preso a Jesús se burlaban de él y lo injuriaban (22,63). E intercala este episodio *antes* de la sesión del Sanhedrín. Por Juan sabemos que precedió el interrogatorio del pontífice, en el cual uno de los guardías abofeteo a Jesús. Se comprende bien que, siguiendo este ejemplo, los soldados, inmediatamente después, al quedar custodiando a Jesús, le golpeen e injurien. Todo esto ocurriría antes de que Jesús fuera llevado atado a Caifás. La noche queda ya llena con el interrogatorio de Anás y estas injurias de los soldados durante el tiempo que custodiaban a Jesús. Al ser llevado de Anás a Caifás, hacia el amanecer, Jesús miraría a Pedro (Lc. 22,61).

f) Finalmente, no estaría de más insistir, aunque ya ha quedado apuntado, que un juicio nocturno sería en contra de las prescripciones de la Mishna. Si se supone que hubo dos juicios matinales, en distintos días, desaparece también la dificultad que pudiera surgir desde este otro aspecto. Bien es verdad que se afirma que en el proceso de Jesús, tan dominado por la pasión, pudieron traspasarse estas normas de la Mishna (20,p.184). Pero creemos más verosímil y más conforme a la humana psicología *todo lo contrario*. La misma pasión de los sanhedritas y su temor al pueblo (Lc. 22,2), les haría evitar en el juicio toda apariencia de ilegitimidad y todo aquello que pudiera dar motivo a las críticas o alboroto del pueblo (Mt. 26,5; Mc. 14,2).

Parece, pues, que el juicio del Sanhedrín contra Jesús tuvo lugar por la mañana. Aun sin conocer el nuevo sistema no son pocos los autores que se inclinan a ello basados en un estudio detallado de los textos evangélicos. Ahora bien, esto en la interpretación tradicional

de una sola mañana para la Pasión creaba una dificultad que el nuevo sistema hace desaparecer. Dicho juicio hubo de ser largo y laborioso. En primer lugar, porque los pontífices y todo el Sanhedrín pasaron tiempo buscando falsos testimonios contra Jesús. En segundo lugar, porque se presentaron *muchos* testigos que testificaban contradictoriamente contra él. Y en tercer lugar, porque la misma frase de Mateo: «*Finalmente* se presentaron dos testigos» (Mt 26,60), es una clara indicación de lo larga y laboriosa que había sido la sesión. Y si se admite esto, como el juicio, de ser por la mañana, hubo de durar hasta bien entrada la misma mañana, si no es que la ocupó toda entera, ya no nos queda tiempo para los demás episodios que narran los evangelistas, y hay que añadir por fuerza otro día a fin de poderlos incluir. Indicio favorable, por tanto, de los textos evangélicos en favor de la nueva teoría.

Añadamos, para completar este punto, aunque ya no tiene para nosotros tanta importancia, que el interrogatorio privado en casa de Anás lo pudo muy bien haber hecho Caifás. Nos mueve a ello el que San Juan nunca emplea el singular *pontífice* sino para designar a Caifás. Esta opinión la defendía ya Maldonado (25) y más recientemente Zahn (44). Cuanto a las negaciones de Pedro pudieron tener lugar en casa de Caifás, que probablemente era el mismo edificio en que vivía Anás. El mismo San Juan parece indicar que Pedro estaba en casa de Caifás, cuando a continuación de decir que Jesús fué enviado a casa de Caifás, añade: «Estaba allí mismo Simón Pedro» (18,25). Jesús pudo mirar a Pedro al ser llevado a Caifás o bien poco después al ser conducido al lugar del Sanhedrín. San Juan y San Lucas, los dos evangelistas ordinariamente más exactos, sugieren bastante claramente que las negaciones de Pedro ocurrieron antes de la sesión del Sanhedrín (Jn. 18,15-18; 25-27; Lc. 22,54-62).

Herodes y la segunda presentación ante Pilatos

Otro indicio en favor de la nueva teoría creemos hallarlo en el análisis de los textos que siguen a la primera presentación ante Pilato. No parece que los evangelistas se opongan a la intercalación de un día más (el jueves) en los episodios que continúan relatando. Más bien lo favorecen. La concordia evangélica que sigue a la primera presentación ante Pilato se distribuye así:

MATEO	MARCOS	LUCAS	JUAN
Primer interr. (27,11).	Primer interr. (15,2).	Primer interr. (23,3).	Primer interr. (18,33).
«Y no le respondió ni una sola palabra. Hasta el punto de maravillarse el gobernador en extremo» (27,14).	«Jesús no respondió ya nada más, hasta el punto de maravillarse Pilato» (15,3).	«Revuelve el pueblo enseñando por toda Judea, empezando desde Galilea hasta aquí» (23,5).	«Salió de nuevo a los judíos y les dijo: Yo no encuentro en él culpa alguna» (18,38b).
		IDA A HERODES	
		«Aquel día Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues antes estaban enemistados entre sí» (23,12).	
.....	.....	.....	.....
«Cada fiesta solía el presidente conceder al pueblo el preso que escogía» (27,15).	«Cada año por la fiesta solía soltar un preso, al que pedían» (15,6).	«Pilato habiendo convocado a los sumos sacerdotes, a los jefes y al pueblo...» (23-13). «Cada año por las fiestas tenía necesidad de soltarles un preso» (23,17).	«Tenéis por costumbre que os suelte un preso por la Pascua...» (18,39).

Entre los versículos de cada evangelista que hemos separado por una línea punteada no vemos nada que pueda oponerse a la intercalación de un día. En primer lugar, el episodio de Herodes, todos los autores lo intercalan entre los versículos de Mateo, Marcos y Juan que hemos transcrito. Tal episodio hubo de ser largo, como ya indicamos, debido a la distancia a que se hallaba el palacio de Herodes, en el extremo occidental de la ciudad, debido a las muchas preguntas que, según Lucas, le hizo Herodes y debido también a las muchas acusaciones que insistentemente los sacerdotes y escribas hacían contra Jesús. El episodio no bajó mucho de una duración de dos horas en total, y fácilmente todos admitirían más tiempo, si no pareciera estar contra ello la idea de que todos los episodios de la pasión hubieron de tener lugar en una corta mañana. Entre esos versículos cabe, por tanto, una interrupción que incluso podría alargarse hasta un día. Por otra parte, a continuación del relato de Herodes, nos dice San Lucas que Pilato hubo de convocar de nuevo a los sumos sacerdotes, los jefes y al pueblo. Tal indicación parece suponer que la muchedumbre se había disuelto y que los jefes y

sacerdotes ya no volvieron con Jesús del palacio de Herodes, posiblemente porque sabían que los romanos sólo juzgaban por la mañana.

La misma proposición de Pilato, una vez reunida la muchedumbre, de soltarles a Jesús, ya que cada año debía soltarles un preso por la Pascua, introduce algo nuevo y tiene todas las trazas de ser un nuevo intento de Pilato, para salvar a Jesús, ya que Herodes tampoco le había condenado, que pudo haber considerado detenidamente durante la tarde de aquel día. Y suponiendo que con la ida a Herodes terminó el proceso aquel día, no cabe duda de que además de ser verosímil, deja todo esto mejor explicado. Incluso el sueño de la mujer de Pilato, si admitimos que Jesús aquella noche quedó custodiado en la cárcel de los romanos, se interpreta así más claramente. Los sucesos del día, de los que la mujer de Pilato, hubo de tener noticia, pudieron motivar este sueño. No insistimos, sin embargo, en ello, porque dado el carácter milagroso que según bastantes autores parece tuvo, bien pudo ocurrir en cualquier otra suposición. Igualmente si se admite la insinuación del P. Vogt (39. p.411) de que los aoristos: «excitaron» «persuadieron» de Marcos y Mateo (15,11; 27,20), equivalen a pluscuamperfectos: «habían excitado» y «habían persuadido»—¿la tarde del día anterior?—a las turbas a que pidiesen a Barrabás y no a Jesús, tendríamos otro nuevo indicio favorable. Lo mismo se habría de decir del episodio de la desesperación de Judas, narrado por San Mateo (27,3-10), que encuentra una explicación más obvia en la nueva teoría.

Pero no es preciso insistamos en estos nuevos argumentos que sólo tienen cierta probabilidad. Bastaría el hecho de que la presentación ante Herodes durase un mínimo de dos horas, dato al que no se oponen los evangelistas, sino que más bien lo favorecen, para que tuviéramos que admitir la necesidad de un nuevo día en los episodios de la Pasión (4).

Creemos, por tanto, que de cuanto llevamos dicho se deduce claramente que los evangelios no se oponen a la nueva teoría. Y presentan, además, indicios favorables a ella. La sesión del Sanhedrín

(4) No incluímos aquí otro indicio favorable que cree hallar el P. Vogt (39. p.413), por suponerlo dudoso. Arguye que San Juan escribe: «Llevan a Jesús desde Caifás al pretorio. *Era el amanecer*» (Jn. 18,28), y como esta presentación a Pilato, según él, es la segunda y no la primera, de que hablan los demás evangelistas, no pudo ser también al amanecer, tiempo en que tuvo lugar la primera, y hay que suponer fuera al día siguiente. Nos parece, con todo, que esa presentación de que habla San Juan es también la primera y el argumento perdería de este modo su fuerza. Pueden verse Bover (4) y también Leal en su sinopsis (22) cuando tratan de este punto.

del miércoles por la mañana, muy probablemente ocupó varias horas, pudo terminar con los episodios de aquel día y Jesús pasaría la tarde y la noche en la cárcel de los judíos. El episodio de Herodes, que también probablemente ocupó varias horas, pudo ser el último del jueves y Jesús pasaría aquella tarde en la cárcel de los romanos. No sólo las dificultades que indicábamos al comienzo de estas páginas, sino también otras muchas de los relatos de la Pasión, como hemos tenido ocasión de comprobar, quedan resueltas con esta nueva ordenación de los hechos. ¿Motiva, a pesar de todo, esta reciente teoría nuevos inconvenientes o desventajas? ¿Hay razones que puedan hacerla menos recomendable? Esto es lo que nos toca analizar ahora. Contra un artículo, más bien informativo, del P. Alonso, habló el P. Pérez de Urbel. Atacaba, sobre todo, la novedad de la doctrina y ya el P. Alonso le respondió poco después en una nota, muy sensata y razonada, que publicó en «Razón y Fe». No vamos a volver sobre ese punto. Ultimamente el P. Leal ha dedicado más de la mitad de su artículo en «Estudios eclesiásticos» (21) a exponer los inconvenientes de la nueva teoría tal como fué expuesta por el P. Vogt, Rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, y por A. Jaubert, que puede considerarse como la iniciadora y primera expositora de la nueva teoría. Cuantos artículos se han publicado después se basan en estos de Vogt y Jaubert, sin apenas añadir nada nuevo. Merece, pues, que dediquemos toda nuestra atención a estos inconvenientes que cree hallar el P. Leal. Sin ellos él mismo confiesa que no tendría ninguna dificultad en admitir la nueva teoría (21,p.180).

Dificultades exegéticas en el nuevo sistema

Afirma el P. Leal que una «exégesis científica y profunda» de los evangelios favorece la antigua cronología y hace desconfiar de la nueva. Sus argumentos son los siguientes:

1.° *El texto de San Pablo: 1 Cor. 11,23:* después de dar todos sus argumentos el P. Vogt, añade que no se debe al azar que San Pablo haya escrito que Jesús instituyó la Eucaristía «en la noche en que era entregado» y no «en la noche que precedió a su muerte» Dice el P. Leal que Vogt reduce el significado de este verbo: *tradebatur,* «era entregado», a la traición de Judas y al prendimiento del Señor. En el versículo 26 hablaría San Pablo, no ya de entrega, sino de muerte. Tal distinción no le parece aceptable, pues el contexto se resiste a la distinción entre entrega para la prisión y entrega para la muerte. En San Pablo el contenido del verbo *tradebatur* es denso y abarca toda la Pasión y la muerte del Señor. Le parece que Pablo

piensa en el proceso como una parte de la muerte. Y añade: «ciertamente el texto no se puede utilizar para la nueva teoría» (21,p.181). Pero dice a continuación que tampoco en favor de la interpretación tradicional y antigua «se puede argüir en rigor de exégesis». Esto nos basta. Y creemos que la mente del P Vogt es sólo indicar que San Pablo *no se opone* en sus textos a la nueva teoría. Al menos en este aspecto negativo lo hemos usado nosotros. Y es bien claro que contra el argumento, considerado así, nada puede objetarse. El mismo P. Leal, contradiciendo en parte lo que acaba de decir, de que el texto no se puede utilizar para la nueva teoría, añade tres líneas después: «El texto se explica en cualquiera de las dos teorías» (21, p.181). Como decimos eso basta sobradamente para la afirmación de que San Pablo no se opone a la nueva interpretación. Por lo demás nadie atribuye gran fuerza a este argumento. Sólo se le da un valor confirmativo y desde un aspecto más bien negativo.

2.° *Sucesos del Martes Santo.*—Dice el P. Leal que los sucesos o episodios del Martes Santo quedarían muy apretados en este nuevo sistema. En primer lugar, no es cierto que históricamente los sucesos narrados en Mt. 21,20-25,46; Mc. 11,20-13,37 y Lc. 20,1-21.38 pertenezcan todos a un mismo día. Y en todo caso, como el propio Leal afirma: «esta dificultad pesa igualmente en el sistema ordinario y tradicional» (21,p.181). Nada, pues, se opone al nuevo sistema con este segundo argumento. Añade el mismo autor que lo que tiene menos explicación en la nueva teoría es la afirmación del P. Vogt de que Jesús fué *dos veces a Jerusalén en martes*. La primera vez por la mañana temprano. Luego volvió Jesús al Monte de los Olivos, tuvo allí el discurso escatológico, envió a los discípulos para preparar la Pascua y, finalmente, fué él a la ciudad para comer el cordero. ¿Qué dificultad hay en esto? El Monte de los Olivos se hallaba en las afueras de la ciudad y bastaban pocos minutos para ir y volver desde él. Más todavía. En la nueva teoría el Señor fué a Jerusalén probablemente *tres veces* el martes. La última de ellas, por la noche cuando fué apresado y llevado a casa de Anás. Pero no vemos ninguna dificultad en que Jesús saliera la tarde y noche del martes dos veces a las afueras de la ciudad, al Monte de los Olivos, y volviera después a entrar en ella. Ni creemos que este inconveniente pueda retraer a ningún exegeta de aceptar el nuevo sistema. Jesús entraría en la ciudad en la tarde del martes, alrededor de las seis, terminada la Cena iría al Monte de los Olivos, tendría allí la oración, y luego apresado hacia las once de la noche, o posiblemente más tarde, volvería a entrar en la ciudad.

3.° *Supresión de la sesión nocturna del Sanhedrín.*—La nueva teoría suprime esa sesión y afirma el P. Leal que este punto no puede pasarse a la ligera. El admite dos sesiones, primero la nocturna

y después la matinal, que es la oficial y más importante. Los argumentos que aduce flojean en muchos sentidos, aparte de que no son pocos los exegetas de nota, que, aun sin tener en cuenta el nuevo sistema, disienten de él. Analicemos sus argumentos. Mateo, dice: «los que habían prendido a Jesús lo llevaron a casa del Sumo sacerdote Caifás, donde *se habían reunido* los escribas y ancianos» (Mt. 26,57; Cf. Mc. 14,53; Lc. 22,54a.). Y añade el P. Leal: «Este modo de hablar indica que a Jesús lo llevan *directamente* del Huerto a casa del Pontífice» (Itálicas mías). En primer lugar, ya hemos indicado que no parece posible se hubieran reunido de antemano los sanhedritas sin tener previa noticia del prendimiento de Jesús. Y Marcos no dice que estaban reunidos, sino que «se reunieron» (14,53) Por otra parte, no se puede decir que a Jesús lo llevaron directamente a casa de Caifás cuando Juan dice bien claramente que Jesús fué conducido *primero* a casa de Anás (18,13). Las dificultades que añade de que los evangelios no fundamentan la afirmación de que las negaciones de Pedro fueron en casa de Anás y no de Caifás, y de que el versículo 24 de Juan diciendo que Anás remitió Jesús a Caifás es una observación retrospectiva del evangelista—ajena a nuestra mentalidad, pero muy conforme al estilo de San Juan—tienen lugar en ambos sistemas y a ellas ya hemos respondido más arriba. Las opiniones de los autores en estos dos puntos, ya antes del nuevo sistema no estaban de acuerdo. No se prueba con evidencia de los evangelios que las negaciones fueran en casa de Caifás y no de Anás. Nosotros nos hemos inclinado a que fueran en casa de Caifás, que es lo mismo que él admite. Pero muchos autores defienden que ambas viviendas, la de Anás y Caifás, estaban en un mismo edificio. Cualquier explicación de este punto se concilia con ambos sistemas. Finalmente, prescindiendo de los demás argumentos expuestos más arriba en favor de la única reunión del Sanhedrín, no creemos haya fundamento suficiente para concluir, como lo hace Leal (21,p.184): «Si en tiempo de Jesús regía ya la norma de la Mishna, prohibiendo las reuniones nocturnas para caso de pena capital, en el proceso de Jesús donde domina tanto la pasión humana, se contravino a esa norma».

4.° *El sueño de la mujer de Pilato*.—Cree el P. Leal que este no es un argumento serio en favor de la nueva cronología. Pudo la mujer de Pilato haber oído hablar ya antes de Jesús. Pudo haber padecido en sueños durante la noche y al día siguiente haber relacionado el sueño con la causa de Jesús. El sueño, a su juicio, tiene caracteres de providencial y según esto no se desarrollaría según la mera psicología humana y natural. Todo esto es claro y plausible. Tampoco cremos nosotros que este argumento pueda utilizarse seriamente en favor de la nueva teoría. Pero no puede negarse que

es un indicio más de los evangelios en favor de ella. Como reconoce el P. Leal:

> «Efectivamente, si Jesús es llevado a Pilato el jueves por la mañana, su mujer se entera del proceso ese mismo día y la noche del jueves al viernes, en que tiene lugar el sueño, participa ya de la preocupación de su marido por el proceso del Señor. El sueño se explica de esta manera más conforme a la psicología natural y humana (21,p.184).

Esto es lo único que necesitábamos para que tal explicación no sea un inconveniente contra el nuevo sistema. Pero deseamos añadir algo más. No nos fijamos ahora en el sueño sino en *el tiempo* en que la mujer de Pilato avisó a su esposo del sueño tenido. Según la interpretación antigua esto habría tenido lugar a media mañana del día de la crucifixión, después de la primera presentación de Jesús ante Pilato y después de su remisión a Herodes. En el nuevo sistema esto tiene lugar al comienzo de la mañana del viernes, en la primera ocasión que se presenta a la mujer de Pilato. No puede negarse que, aun tratándose de un sueño providencial, esto de avisar a su marido inmediatamente después de él, sin esperar varias horas, tiene caracteres de más verosimilitud.

5.° *El episodio de Herodes.*—Resume así el argumento el Padre Leal:

> «Los príncipes de los sacerdotes y los escribas acompañan a Jesús en la ida a Herodes, pero luego no vuelven con él a Pilato. Se dispersan. Pilato tiene que convorcarlos de nuevo. Esto probaría que el episodio de Herodes tuvo lugar por la tarde y terminó en una hora en que Pilato tenía cerradas las audiencias. Los judíos se dispersan porque ya no tienen que esperar nada en aquel día y aguardan al siguiente» (21,p.184).

Le parece al P. Leal que «no hay fundamento alguno en el evangelio para interpretar así el episodio de Herodes. Ni a la ida ni a la vuelta menciona San Lucas a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas. Desempeñan un papel colateral en el evangelio. La frase de Pilato : «*Nos* lo ha remitido» (Lc. 23,15), no parece que haga uso de un plural mayestático y haya de referirlo solamente al procurador. Es más obvio incluir en el *nos* a Pilato y a los judíos acusadores. Finalmente, añade, se insiste en que los judíos se dispersaron porque Pilato tuvo que convocarlos. El texto exacto del original griego no favorece este argumento. El sentido del verbo es más bien convocar *hacia sí.* Aunque estuvieran en el mismo pretorio, los pudo convocar hacia sí, *admitirlos en su presencia.* Todos esta-

ban en el pretorio y Pilato los llama a su presencia para dialogar con ellos» (21,pp.184-5).

Se nos ofrecen varios reparos a esta argumentación. Prescindimos ahora de que ese plural no haya que referirlo sólo al procurador, lo cual es ciertamente problemático, y prescindimos también de que el episodio de Herodes tuviera lugar por la tarde, lo cual no parece que sea defendido por esos autores. Si se admite, cosa muy posible, que el episodio con Herodes requiriese un tiempo de dos horas o más (la distancia y lo largo de la acusación fundamentan esta hipótesis), esto ya sería un buen argumento en favor del nuevo sistema, pues difícilmente habría tiempo en el resto de la mañana para incluir todos los episodios que a continuación refieren los evangelistas. Mas, aparte de esto, no es verosímil que todo el pueblo, junto con los sacerdotes y los escribas fuesen al Palacio de Herodes. El evangelio sólo nos habla de estos últimos. Ahora bien, Pilato convocó «a los sumos sacerdotes, los escribas y *al pueblo*» (Lc. 23,13) Gran parte de ese pueblo se dispersaría y no quedaría aguardando en el pretorio todo el tiempo hasta la vuelta de Jesús a Herodes. Por otra parte, nadie estaba *en* el pretorio pues «no entraron en el pretorio para no mancharse y comer la Pascua» (Jn. 18.28) A lo sumo quedarían por los alrededores, lo cual ya es suponer bastante después de tan largo intervalo. Y esta convocación de Pilato «a los sumos sacerdotes, a los escribas y al pueblo», aún en este supuesto, hubo de requerir tiempo, con lo cual se corrobora la insuficiencia del mismo que hallamos en toda la mañana de la Pasión, según el sistema tradicional.

Y es, sin duda, verosímil que, puesto que el episodio de Herodes fué de no corta duración, todos se hubieran dispersado y Pilato tuviera que llamarlos *a su presencia* (el verbo griego también admite este sentido), ante el pretorio, a la mañana siguiente. Y la convocación de Pilato pudo hacerse no enviando emisarios por todas las casas de los sumos sacerdotes y *del pueblo*, como apunta Leal, sino convocando a unos pocos, los más importantes, los cuales se encargarían de difundir la noticia y avisar al resto.

6.° *El doble calendario.*—Concede el P. Leal que los descubrimientos de Qumran han dado consistencia histórica a una hipótesis antigua. *Se suponía* que en tiempo del Señor existía entre los judíos un doble calendario para el cómputo de la Pascua, es decir, «se suponía que hasta ahora San Juan hablaba de la Pascua oficial, y los Sinópticos de la Pascua popular, la más corriente y común» Concede que los nuevos descubrimientos han venido a confirmar esta suposición y que todos debemos felicitarnos del hallazgo. Sin embargo, se pronuncia en contra del nuevo sistema porque se utiliza no para armonizar el cuarto Evangelio con los Sinópticos, sino para

armonizar dos afirmaciones de un mismo evangelista, suponiendo que en una misma perícopa un mismo evangelista sigue dos calendarios distintos, dos cómputos diversos. Este es el inconveniente más serio que parece encontrar la nueva teoría. Analicemos, como él lo hace, primero los Sinópticos y luego el cuarto evangelio.

> *Sinópticos:* «Cada uno de ellos habla de la Pascua oficial y de la Pascua antigua. Hablan los tres de la Pascua oficial con motivo del consejo secreto del Sanhedrín (Mt. 26,2; Mc. 14,1; Lc. 22,1). Hablan los tres de la Pascua antigua poco después con motivo de la preparación de la Ultima Cena (Mt. 28,17; Mc. 14-12; Lc. 22,7) (21,p.186).

Y añade que es extraño, aun *a priori*, que un mismo autor, en un mismo contexto, piense en dos cómputos distintos para una misma fiesta, sin avisar previamente al lector (21,p.186). No hay duda que tal inconveniente parece tener fuerza. Pero ¿es un inconveniente real? En primer lugar, no es imposible que un mismo autor piense en el mismo contexto de dos cómputos o dos significaciones diversas de una misma palabra. Al preguntarle sobre si Elías había de venir primero, respondió Jesús: «Elías ciertamente vendrá y restaurará todas las cosas; pero yo os digo que Elías ya vino y no le reconocieron, sino que hicieron con él cuanto quisieron» (Mt. 17, 11-12). En ese contexto la palabra Elías tiene doble significado refiriéndose la segunda vez a Juan el Bautista. Pero fuera de esto, creemos que los textos citados de los Sinópticos se refieren todos *a la misma Pascua*, la popular que él llama, de acuerdo con el calendario sacerdotal antiguo. El texto a que hacen alusión es éste: «De allí a dos días era la Pascua y los ázimos» (Mc 14,1) y a continuación narran los evangelistas la deliberación de los sumos sacerdotes y la Cena de Betania. Precisamente la dificultad de conciliar esta expresión: *de allí a dos días*, con la de San Juan: *seis días antes de la Pascua* era un nuevo argumento en favor del nuevo sistema. Ya ha quedado expuesto más arriba. Y en este sentido usa también el argumento Jaubert, es decir, para conciliar los Sinópticos con San Juan. Aquéllos hablan *siempre* de la Pascua según el antiguo calendario y éste habla *siempre* de la Pascua según el calendario por así decir oficial. Leal que no admite tal explicación prefiere suponer que Mt. y Mc. no cuentan en su momento histórico la cena de Betania, la han retrasado unos días. ¿Por qué? Porque la han unido al día en que Judas habla con los judíos «porque Judas se resolvió a su traición en la Cena de Betania» (21,p.187n.). Pero ¿cómo se prueba que Judas no habló con los judíos el domingo o el sábado por la noche, y hubo de hacerlo el miércoles? Nos parece que se supone lo que se habría de probar.

San Juan: Cree el P. Leal que también el cuarto evangelio sigue dos cómputos distintos. Unas veces hablaría de la Pascua de Jesús (calendario antiguo), y otras de la Pascua de los judíos (calendario moderno). Arguye así:

> Jn. 12, 1 dice que Jesús llega a Betania seis días antes de la Pascua legal o de los judíos. La que se habría de celebrar el viernes por la noche. Mas la cena del cordero la hace el Señor la *víspera* de la Pascua suya, la del calendario antiguo (Jn. 13,1). Si se pone la cena del Señor en el martes, «víspera de la Pascua» (Jn. 13,1) es necesario decir que esta Pascua de la cena no es la misma Pascua que tienen que comer todavía el viernes los judíos (Jn. 18,28). Hay que pensar que el evangelista habla en un caso de una Pascua y en otro de otra» (21,pp.187-188).

Resulta curiosa esta manera de argumentar. Es verdad que la vulgata traduce así el texto de Juan 13,1: «Ante diem festum Paschae» que podría traducirse, aunque no correctamente, «el día antes de la Pascua»—sería más exacto: «antes del día de la Pascua»—. Pero el texto griego de San Juan no dice eso. San Juan habla indeterminadamente, y es éste un pormenor altamente significativo: de *Antes de la fiesta de la Pascua* (Jn. 13,1). Esto es lo que dice el texto original y así traducen todas las versiones modernas del griego, incluso el mismo P. Leal en su sinopsis (21,p.291). Sólo Bover —probablemente por descuido—nos habla del «día antes de la Pascua». Lejos de ser éste, por tanto, un argumento en contra, lo es a favor y nos corrobora o confirma una vez más de la precisión con que escribe San Juan. El habla siempre de la Pascua oficial y para no confundirnos tiene aquí cuidado de decir que Jesús celebró su Cena *antes* de esa fiesta oficial. El nuevo calendario echa luz sobre ese adverbio «antes» y lo precisa más diciendo que se trataba de tres días antes de la Pascua oficial de los judíos.

Creemos, pues, que la exégesis científica y profunda, tal como ha sido presentada por el P. Leal, no hace desconfiar de la nueva teoría. El nuevo sistema parece una hipótesis seria y digna de toda consideración, aunque presente visos de novedad. No deseamos, con todo, que el lector quede con la impresión de que la explicación que aporta la nueva teoría es única y puede darse como cierta. La creemos profunda y muy probable, pero muchos de los documentos en que se basa necesitan todavía mayor estudio. Es posible que pudiera encerrar mayores y más serios inconvenientes que los que acabamos de analizar. Por otra parte, todavía no tenemos noticias ciertas sobre los orígenes de ese calendario y de cómo se hacían las intercala-

ciones. Otros problemas necesitan también estudiarse, por ejemplo, cómo es que el Señor se atuvo en esta Pascua al calendario antiguo y no lo hizo así, como parece, en otras fiestas judías y tal vez en las anteriores Pascuas. Aunque aquí podemos suponer que Jesús sabía que moriría el viernes 14, día de la Pascua del calendario oficial, y quiso celebrar este rito que le concernía a él, verdadero cordero pascual, en un día legal, según la tradición del Antiguo Testamento, antes de cumplirlo con su muerte. De este modo aparecería mejor la significación simbólica y profunda que la Pascua tenía.

Sea lo que fuere, es claro que tal teoría merece estudiarse y considerarse. Ella resuelve el problema, hasta ahora sin solución, de las dos Pascuas de que nos hablan los evangelistas, da un margen más amplio a los episodios de la Pasión para que puedan desenvolverse de un modo menos precipitado y más normal, aclara las dificultades de la primera sesión del Sanhedrín, de las prescripciones del Mishna, del episodio de Herodes y de otros varios problemas de conciliación de los textos evangélicos. Todo ello por sí sólo ya parece debe inclinarse a considerarla favorablemente y a estudiarla con toda atención. No cabe duda que todos hemos de felicitarnos por estos nuevos hallazgos y por las soluciones que aportan.

J. Cortés Quirant, S. J.

Referencias bibliográficas

(1) L. Alonso Schökel: *Sobre la fecha de la Ultima Cena.* «Razón y Fe», 154 (1956), 243-247.
(2) P. Benoit: *Jésus devant le Sanhédrin.* «Angelicum», 20 (1943), 143-165.
(3) D. Barthélémy: *Notes en marge du publications récents sur les manuscrits de Qumran.* «Revue Biblique», 59 (1952), 187-218.
(4) J. M. Bover: *Vida de N. S. Jesu-Cristo.* Barcelona, 1956.
(5) F. M. Braun: *Saint Jean* (La Sainte Bible de L. Pirot). París, 1935.
(6) J. Cantinay: *Jésus devant le Sanhédrin.* «NRTh», 75 (1953), 300-308.
(7) J. Delorme: *Jésus a-t-il pris la dernière cène le mardi soir?* «L'Ami du Clergé», 67 (1957), núms. 14 y 15, págs. 218-223, 229-234.
(8) A. Durand: *St. Jean* (Verbum Salutis). París, 1927.
(9) A. Fernández: *Vida de Jesucristo.* B. A. C. Madrid, 1948.
(10) L. Fillion: *Vie de N. S. J. Ch.* París, 1925.
(11) D. Frangipane: *Una nuova ipotesi sul giorno in cui Gesù celebrò la Pascua.* «Rivist. Bibl.», 4 (1956), 233-252.

(12) J. HUBY: *St. Marc.* (Verbum Salutis). París, 1927.
(13) A. JAUBERT: *Le Calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines Bibliques.* «Vetus Testamentum», 3 (1953), 250-264.
(14) — — *La date de la dernière Cène.* «RevHistRel», 146 (1954), 140-173.
(15) — — *The date of the Last Supper.* «Theology Digest», 5 (1957), 67-72.
(16) — — *Le Calendrier des Jubilée et les jours liturgiques de la semaine.* «Vetus Testamentum», 7 (1957), 35-61.
(17) L. JOHNSTON: *The Date of the Last Supper.* «Scripture», 9 (1957), 108-115.
(18) P. JOÜON: *L'Evangile de N. S. J. Chr.* París, 1930.
(19) I. KNABENBAUER: *Commentarius in 4 Sancta Evangelia.* Parisiis, 1905-7.
(20) J. M. LAGRANGE: *L'Evangile de Jésus Christ.* París, 1928.
(21) J. LEAL: *La nueva fecha de la Cena y el orden de los hechos de la Pasión de Nuestro Señor.* «Estudios Eclesiásticos», 31 (1957), 173-88.
(22) — — *Sinopsis de los cuatro evangelios.* Madrid, B. A. C., 1954.
(23) J. LEBRETON: *La Vie et l'Enseignement de J. Ch. N. S.*[4] París, 1931.
(24) LUSSEAU-COLLOMB: *Manuel d'Etudes Bibliques.* IV. *Les Evangiles.* París, 1932.
(25) I. MALDONADO: *Comentarios a los cuatro evangelios.* 3 vols. Madrid, B. A. C., 1954.
(26) M. MORGENSTERN: *The calendar of the Book of Jubilees, its origin and its character.* «Vetus Testamentum», 5 (1955), 34-76.
(27) G. PRIERO: *Il giorno della Pasqua di Gesú.* «Palol», 36 (1957), 339-43.
(28) L. PIROT: *Saint Marc.* París, 1935.
(29) F. PRAT: *Jesús Christ. Sa Vie, sa Doctrine, son Oeuvre*[2]. 2 vols. París, 1932.
(30) G. RICCIOTTI: *Vita di Gesù Cristo*[7]. Milano-Roma, 1946.
(31) A. SALMERON: *Comment. in evangelicam Historiam.* Vols. 7-8. Coloniae Agrippinae, 1613.
(32) S. AUGUSTINUS, ML 3, 150.
(33) J. SCHAUMBERGER: *Der 14 Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker.* «Biblica», 9 (1928), 57-77.
(34) B. SCHMID: *H. Mark* in «Regensburger Neues Testament», 1938.
(35) SIMON-DORADO: *Praelectiones Biblicae. Novum Testamentum*[7], vol. I. Madrid, 1947.
(36) STRACK-BILLERBECK: *Komentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch.* München, 1922-8.
(37) B. SCHWANK: *Was das letzte Abendmahl am Dienstag in der Karwoche?* «Benediktinische Monatshrift», 33 (1957), 268-278.

(38) F. TILLMANN: *Das Johannesevangelium*. Bonn, 1931.
(39) E. VOGT: *Antiquum kalendarium sacerdotale. Dies ultimae coenae Domini*. «Biblica», 36 (1955), 413-421.
(40) — — *Une lumière nouvelle sur la semaine de la Passion*. «Christus», n. 11 (juillet 1956), 413-421.
(41) — — *Nova luz sobre a semana da Paixão*. «Brotéria», 63 (1956), 594-96.
(42) J. VOSTÉ: *De Passione et morte Jesu Christi*. Romae, 1939
(43) N. E. WALRER: *The dating of the Last Supper*. «Jewish Quaterly Review», 47 (1956), 293-5.
(44) TH. ZAHN: *Kommentar zum N. T.* 4 vols. Leipzig, 1922.

Dos Manuscritos "palestinenses" más de la Geniza del Cairo

Los Mss. bíblicos «palestinenses» que hasta ahora conocemos son doce: los cinco descritos y publicados por Kahle en *MdW* II y el que se cita en *The Cairo Geniza,* pág. 51. A estos seis Mss. vinieron a juntarse *Tres nuevos manuscritos «palestinenses»*, dos de ellos publicados y el tercero solamente descrito por A. Díez Macho en Estudios Bíblicos, XIII, 1954, págs. 247-65 y *Un manuscrito «palestinense» de la Biblioteca Nacional de Estrasburgo,* estudiado y publicado por Díez Macho en Sefarad, XVII, 1957, págs. 11-17, y el Ms. 4070 f. 33 de la misma Biblioteca de Estrasburgo descubierto por Díez Macho y descrito en su catálogo *Valiosos manuscritos bíblicos de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*, Estudios Bíblicos, XVI, 1957, pág. 85, n. 4 y finalmente, el fragmento de un Ms. «palestinense» al Levítico descubierto por Díez Macho en la Biblioteca John Rylands de Manchester (Ms. P 287-9) y descrito en *Nuevos Mss. importantes, bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo,* Sefarad, XVI, 1956, pág. 2-3, n.º 1.

A estos doce Mss. bíblicos «palestinenses» hay que añadir otros cuatro vistos por N. Allony entre los fragmentos procedentes de la Geniza del Cairo de la Colección Taylor-Schechter de la Biblioteca Universitaria de Cambridge; a saber, T-S 20/52, 20/53, 20/54, 20/58, pero ya conocidos por Kahle, *MdW,* II, 1, p. 26.

En este trabajo vamos a estudiar y publicar los Mss. T-S 20/58 y T-S 20/52 que son dos Mss. «palestinenses» parecidos pero distintos entre sí y también distintos —lo mismo que T-S 20/53 y 20/54— del Ms. L (T-S 12/195. 196) del *MdW* II, págs. 24* ss. y 82 ss., que es, como los cuatro Mss. anteriores, un Ms. de Salmos «palestinenses»: Salmos 51:21-55:18; 69:21-72:4.

I

MS. T-S 20/58: Salmos 41:5-46:12

Se trata de un Ms., en pergamino del que quedan parte de dos columnas: a la primera le falta texto de la parte inferior y a la segunda sólo le quedan las primeras palabras de las líneas, debido a un corte perpendicular del pergamino. Las líneas de la primera columna son 48 y las de la segunda 44. El Ms. es una «mĕgil·lá» o «rollo», escrita en una sola cara. La altura del pergamino es 20 cms. y la anchura del texto de la col. es de 5,7 cms.; la anchura total del fragmento es de 10 centímetros.

El carácter de la escritura es el típico de la mayoría de los Mss. con vocalización «palestinense», ya sean Mss. bíblicos, ya *piyyuṭim*. La caligrafía es de *sofer* profesional, pero un tanto distraido, a juzgar por equivocaciones que comete al copiar el texto y que después honradamente corrige; vgr. Sal. 41:9 לאום corregido en לקום, corrección que se repite poniendo en el margen un qof; 42:5 ואשפך, corregido en el mismo texto y encima de la palabra en ואשפכה; 42:7 מצערה, corregido en מצער, tachando la *he* con un punto superlineal como es costumbre de los *sofĕrim*. Entre 43:4-43:5, el copista repite el versículo 11 del cap. 42 pero con puntos superpuestos tacha este versículo que en realidad, no pertenece al estribillo, como puede verse en los vv. 6 y 12 del mismo cap. 42 que repiten el estribillo. Por escribir distraído y de memoria, el *sofer* hace preceder al estribillo de 43:5 el versículo (11) que precede al estribillo en 42:12.

En 45:11 escribe [בתור]אי, indicando los dos puntos que se trata de dos palabras y no una: בת ורא׳י.

Respecto a la puntuación, sólo las nueve primeras líneas están vocalizadas con una cierta regularidad. En el resto del Ms., las vocales son pocas, y entre éstas el *ḥólem* es señalado más veces que otras vocales. Esta predilección por marcar el *ḥolem*, omitiendo otras vocales, es patente en el Ms. T-S 20/52 —que después estudiaremos— y en otros Mss. «palestinenses».

Las vocales son *pátaḥ* ַ, que sirve frecuentemente para *patah* (ַ) y *qameṣ* (ָ). A final de palabra suele ponerse *qameṣ* (ָ). El signo ַ sirve para *ṣeré*: 41:7 יִדְבַּר (2.ª vez); 41:10 אוֹכַל; *segol* 42:5 אֶדֶרֶם y *šewá*: 41:5 רְפָאָה (BH. רָפְאָה); 41:6 שְׁמוֹ (BH שָׁמוֹ). El signo ֲ equivale a *ṣeré*: 41:7 יִדְבַּר (1.ª vez), a *šewá*: 41:8 יִחְשְׁבוּ. ִ es *ḥireq;* ֵ, el *ḥolem:* 41:10 שִׁלְמֵי, y también el *qubuṣ:* 41:13 בִּתְמֵי (BH בְּתָמֵי), y el *qameṣ*: 41:7 אֹון (BH. אָוֶן) y es el *qameṣ ḥaṭuf*: 41:7 יִקְבֹּץ (BH. יִקָּבֵץ).

Nótese que אשר no lleva puntuación las dos veces que ocurre en la parte regularmente vocalizada. Los Mss. llamados de la escuela Ben Naftali tampoco suelen vocalizar esta palabra.

Los acentos son muy raros en el Ms. y los señalados por un solo punto casi todos dudosos, duda que señalamos añadiendo al punto una interrogación. La suciedad del Ms. impide resolver la duda de si son, o no, puntos intencionados.

Sin embargo el *děḥi* o *ṭifḥa* prepositivo (֑) de los libros poéticos en sistema tiberiense, es señalado bastantes veces con este signo (֒) [y una vez con (֓)] que es el signo del *tĕbir* en el sistema «palestinense»: en el Ms. E (֒), H (֓), J (֒ o ֓), K (֓), Ms. 504, f. 2 (Eb. 10) JThS. de Nueva York (֒), Ms. 504, f. 11-10 del JThS. de Nueva York (֒), Ms. 4065 ff. 33-34 de la Biblioteca Nacional de Estrasburgo (֒ y ֓).

Véanse ejemplos de nuestro Ms.: Sal. 42:4 לֶחֶם (BH. לֶחֶם); 44:20 דכיתֵנו (BH. דִּכִּיתָנוּ); 45:18 שֵׁמֶך (BH. שִׁמְךָ); [45:2 סופֵר מהיר (BH. סוֹפֵר מָהִיר)].

Como se ve, donde el texto «receptus» señala *děḥi*, o *ṭifḥa* prepositivo (֑), el Ms. 20/58 pone *tĕbir* (֒) «palestinense». *Este detalle es muy significativo en orden de explicar el origen de los Mss. llamados de Ben Naftali, porque cabalmente en varios Mss. Ben Naftali se da el mismo fenómeno, o sea, en lugar de děḥi o ṭifḥa prepositivo de los libros poéticos de la Biblia ocurre un tĕbir* (֒).

Sobre esta particularidad de ciertos Mss. Ben Naftali ha llamado la atención en el último número de ZAW, 69 (1957), págs. 182-3, Joseph Prijs, en su artículo *Über Ben Naftali-Bibelhandschriften*, en un apartado especial sobre *Děḥi = Tĕbir*. Dos de los cuatro Mss. que Prijs considera Ben Naftali de la primera clase —el fragmento B I 13a de Basilea

y el Ms. de Oxford, Heb. c 26 (*MdW* II, pág. 52*: B, Tafel 15, no 10 como equivocadamente se lee en lo pág. 181 de dicho artículo)— presentan *tĕbir* (֫) por *dĕḥi* o *ṭifḥa*.

El artículo de Prijs desconoce que sobre tal substitución de *tĕbir* por *dĕḥi*, se había ya llamado la atención en el artículo de A. Díez Macho, *Un manuscrito hebreo protomasorético y nueva teoría acerca de los llamados Mss. Ben Naftali*, ESTUDIOS BÍBLICOS, XV, 1956, págs. 200-1. Allí recordamos no sólo las palabras de Wickes —que también cita Prijs (cf. su artículo, pág. 182)— en las que el insigne acentualista da fé de haber encontrado muchos Mss. en que el *tĕbir* substituye al *dĕḥi*, sino también que tal substitución se da en el Ms. del facsimil 15 del *MdW* II de Kahle —cosa que también cita Prijs— y añadimos que en el Ms. 558, ff. 21-22 del JThS. de Nueva York —el Ms. objeto de tal artículo— se opera dicha substitución de acentos. Pero si esta ignorancia del artículo en cuestión se explica perfectamente, pues Prijs murió en octubre de 1956, lo que no explicamos es que no se le haya ocurrido ni una sola vez relacionar no ya el fenómeno *dĕḥi* = *tĕbir*, sino todo el conjunto de la puntuación de los Mss. Ben Naftali con el sistema «palestinense». Estamos de acuerdo con Prijs en no tener como características bennaftalianas la mayoría de las que Kahle asigna a esta escuela en *MdW*, II. En este sentido, el artículo antes citado de Díez Macho y al artículo de Prijs coinciden y se complementan. Mas en la explicación del origen de tales puntuaciones llamadas Ben Naftali, la discrepancia es total. En el artículo de Díez Macho se apunta que tal puntuación es protomasorética y que es una derivación de los modos de puntuar del sistema superlineal «palestinense». En el artículo de Prijs no hay ninguna indicacion de esto. Todo el esfuerzo de Prijs se endereza a probar que los Mss. Ben Naftali tienen escritura italiana —preferentemente italiana— excepto los del 3.er grupo, o categoría, que la tienen predominadamente sefardí pero que, en puridad, —por faltarles el *alef* con *mappiq*—son los menos caracterizados del grupo Ben Naftali.

Nosotros creemos que los Mss. Ben Naftali del 1.° y 2.° grupo de Prijs (B J 13a de Basilea; Berlin, Erfurtensis 3, 2.ª mano; Oxford Heb. c 26; T-S A 13/2, y codex Reuchliniano) no tienen escritura italiana antigua, sino oriental »palestinense», y que las peculiaridades de tales Mss. y de los llamados Ben Naftali son peculiaridades protomasoréticas derivadas, en última instancia, del sistema «palestinense».

Un buen argumento de la derivación «palestinense» de la puntuación Ben Naftali es que el *dĕḥi*, o *ṭifḥa* prepositivo, tiberiense, es substituído por *tĕbir* tanto en Mss. Ben Naftali como en el Ms. de Salmos que estamos estamos estudiando, en el cual —volvemos a decirlo— en lugar de un *dĕḥi*, o *ṭifḥa* prepositivo, encontramos siempre el signo del *tĕbir* «palestinense». Expresando el Ms. L de *MdW* II el *dĕḥi* por su forma ordinaria «palestinense» —un punto sublineal (ֽ)— el Ms. que estudiamos resulta ser el primer Ms. «palestinense» de Salmos que ofrece la substitución de *dĕḥi* por *tĕbir*. Este hecho da una importancia especial al Ms. T-S 20/58. El mismo fenómeno de substitución se da en el Ms. T-S 20/52 que estudiaremos después y en el Ms. T-S 20/53; Sal. 30:7 ואנֵי (BH. וְאני) y en el Ms. T-S 20/54.

Otra característica de los llamados Mss. Ben Naftali —la señalada con el n.º 5 en *MdW* II, pág. 58*: *yod* final, si la *yod* ha de pronunciarse, se escribe יִ— se halla en nuestro Ms. Sal 42:7 עלי. Naturalmente el punto aquí está arriba.

Los demás acentos son poco seguros: 41:11 y 44:25 ֒ es igual al *Merka* (conjuntivo); pero en 41:14 אמִן = BH| אמֶן; 41:7 בֹּא = BH. בָּא (*Mahpak* como en el Ms. L de *MdW* II); 41:7 יצא· = BH יצֹא (*Ṭarḥa* conjuntivo); 44:6 אלהִים = BH אלֹהִים; 44:23 הרגֹנו = BH. הרֹגֵנו.

En 42:12 אוִדנו = BH. אודנֹו; 41:7 ידבֵר = BH.: ידבֹר.

Obsérvese que los acentos no son necesariamente tónicos.

Hay en el Ms. 20/58 algunas variantes con relación al texto «receptus», aparte de las de puntuación que acabamos de mencionar:

Sal. 41:14 עולם 2.ª vez (BH. העולם); 42:10 אזמרה (BH. LXX, Vulgata אומרה); 43:3 יבאוני (BH. יביאוני); 45:9 בגדותיך (BH. בגדתיך); 45:17 אבותיך (BH. אבתיך).

II

MS. T-S 20/52: Salmos 52:5-59:6, 60:2-62:4

Fragmento de dos hojas de pergamino, originariamente cosidas por los extremos laterales donde quedan los puntos del cosido. La hoja de la derecha está partida en dos originando dos fragmentos que, en realidad, son uno continuación del otro y contienen el texto de una colum-

na partida verticalmente. La otra hoja conserva una columna casi íntegra y restos de otra columna. El Ms. es de pergamino y, como el anterior, pertenece a una *mĕgil·lá;* por eso están escritos sólo por un lado. La altura máxima es de 15 cms.; la anchura del fragmento mayor, 7,5 cms.

La anchura de la columna sana es de 4,5 cms. Las líneas de esta columna son 51.

El estado de conservación es parecido al del Ms. anterior: quizá un poco peor, y, como en el anterior, la suciedad no deja ver con toda certeza, algunos signos de puntuar, que por eso señalaremos con interrogación.

La vocalización se reduce a unos cuantos *ḥolem* (ֹ) ciertos, a dos ֹ ciertos, a dos *qameṣ* (ֹ) y al *pataḥ* de מַגדל, Sal. 61:4, si es que se trata de *pataḥ* y no de un acento como parece insinuar el hecho de que la vocalización «palestinense» conoce la «Verdünnung» y adopta el esquema «miqtal» y no el «maqtal».

La acentuación es tan defectiva como las vocales y de los pocos acentos que se ven, algunos son un tanto inciertos. Son ciertos unos cuantos *tĕbir* (ֽ) que substituyen, como en el Ms. anterior T-S 20/58, y como en Mss. llamados Ben Naftali, al *dĕḥi* o *ṭifḥa* prepositivo:

Sal. 56:1 רחקֵים / BH. רָח״; 57:9 עורֵה / BH. עָורה; 55:21 ידֵיו / BH. יָדיו.

Este Ms. es, pues, una nueva confirmación de que los Mss. Ben Naftali vienen del sistema «palestinense».

La puntuación del Sal. 58:3 עוֹלֹת / BH. עוֹלֹת, probablemente es el precedente de la puntuación וֹ que se encuentra en los Mss. Ben Naftali cuando el *waw* se ha de pronunciar en medio de la palabra (Cf. *MdW*, II, pág. 58*, n.º 4). El punto infralineal sería un acento. Pero es probable que el punto superlineal sea el *pataḥ* «palestinense» primitivo.

Hay varios ejemplos de *rĕbia'mugraš* (ֹ) en forma de un solo punto superlineal (ֹ): 55:6 ותכסני[1]; 56:10 ידֹעתי[1]; 58:12 אלהים.

Esta es exactamente la notación del *rĕbia'mugraš* del Ms. 558, ff. 21-22, del JThS. de Nueva York, Ms. que llamaríamos Ben Naftali

---

(1) Es posible, e incluso probable si se tiene en cuenta 58:3 עולֹת (= עַוְלֹת), que este punto sea la forma «palestinense» primitiva del «*pataḥ*», que se conserva en algunos Mss. de *piyyuṭim*.

de seguir el uso ordinario de hablar, pero que demostramos ser un Ms. protomasorético de estirpe «palestinense» Cf. A. Díez Macho, *Un manuscrito hebreo protomasorético... ib.* pág. 200.

En 61:4 hay עִז —probablemente *ṭifḥa*— por BH עֹז.

En 57:9 כְבודי (BH. כבודי). En 58:1 מכתם: (BH. מכתם:).

Hay algunos acentos conjuntivos: 62:4 עַל (BH על) que quizá sea el *mahpak*, pues así se señala en el Ms. L. de *MdW*, II.

En 60:5 הרֹאית (BH הראיתה).

En 56:14 .רגלי: el punto parece ser conjuntivo como en Ms. L.

Desgraciadamente tan escaso material acentual y tan poco seguro impide juicios definitivos referentes a su identificación con los acentos del texto «receptus». Nótese, por lo demás, que los acentos no son por necesidad tónicos como ocurre en los Mss. «palestinenses» y babilónicos más antiguos.

Respecto a las *matres lectionis*, hay muchas discrepancias del manuscrito 20/52 respecto al texto «receptus». También hemos encontrado algunas variantes de este tipo entre nuestro Ms. y el Ms. L publicado en *MdW*, II, parte del cual ofrece el mismo texto del Ms. 20/52, a saber: Sal. 51:21-53:6, 54:9-55:18. Siguen las variantes:

Sal. 53:7 ישועות (BH. ישעות); 54:6 עוזר (BH. עזר); 55:2 מתחינתי (BH. מתחנתי); 55:11 יסובבוה (Ms. L יסבבה; BH. יסובבה); 55:12 מרחובה (Ms. L, BH. מרחבה); 55:24 תוריד (BH. תורדם); 56:9 נודי (BH. נדי); 56:9 ספרת (BH. ספרתה); 56:10 בנודך (BH. בנאדך); 56:13 תודות (BH. תודת); 57:5 לבאים (BH. לבאם); 57:9 וכינור (BH. וכנור); 58:8 חציו (BH. *Kětib* חצו; *Qĕré* חציו); יתמוללו (BH. יתמללו); 58:10 סירותיכם (BH. "סירת); 60:5 הראית (BH. הראיתה); 61:7 דור 1.ª vez (BH. דר).

Variantes más interesantes son 58:8 ידרך *hif'il* con mejor sentido que en BH. (BH. יִדְרֹךְ); 58:10 חמוץ[2] (BH. חָרוֹן); 62:4 תתהו (BH.

---

(2) Excelente variante. חמוץ es igual que חמיץ, o sea, «heno mezclado con hierbas amargas». El significado del difícil vers. 10 se entiende ahora perfectamente: «antes de que puedan entender los endrinos, como (סירת כמו) zarzas, como espinos y como heno, los aventará en torbellino».

תהותתו); 59:2 יהוה en el texto, y encima אלהי como BH. En 58:3 en vez de עוֹלֹת se pone עוֹלֹת = עַוְלֹת: «iniquidades», lección mejor que la BH. y que está también en Siriaco y Targum.

En 56:6 subsana una omisión añadiendo entre líneas las palabras omitidas.

En 57:7; 57:8; 58:11 y 58:12 hay equivocaciones rectificadas por el mismo *sofer*.

III

Importancia de estos Mss.

Aparte de su texto «palestinense» con sus variantes, son importantes por la luz que arrojan respecto al origen «palestinense» de los Mss. Ben Naftali. Son con el Ms. L de *MdW*, II, los tres únicos Mss. de Salmos «palestinenses» publicados.

IV

Transcripción de los dos Mss.

Ms. T-S 20/58: Salmos 41:5-46:12

Columna 1.ª

	Lín.	Vers.	C
רֹפאֹה נֹפשי כי חֹטאתי לֹך: אויבֹי יאֹמרֹו רע לי	.1	(6-5)	4
מֹתֹי ימות ואבֹד שֹמו: ואם בֹא לֹראות שֹוא ידבֹר	.2	(7)	
לֹבו יקבֹץ אוֹן לו יִצֹא לֹחוץ ידבֶר: יֹחֹד עֹלי יתלֹחשו	.3	(8)	
כל שֹנֹאֹי עֹלי יחשֹבו רֹעה לי: דֹבֹר בֹליעל יֹצוק בו	.4	(9)	
ואשר שֹכֹב לא יוסיף לֹקוֹם: גם איש שֹלֹמי אשר	.5	(10)	
בֹטחתי בו אוכֹל לֹחמי הֹגדיל עֹלי עֹקֹב: ואתה יהוה חֹנֹני	.6	(11)	

Cap.	Vers.	Lín.	
41	(12)	.7	וַהקימֵני ואַשלמה ל[ה]ם: בזאת יַדעתי כי חָפצתָ בי
	(13)	.8	כי לא יָריע אֹיבי עָלַי: ואני בְּתֻמי תָּמַכתָ·בי
	(14)	.9	ותַציבֵני לפניך לעו[ל]ם: ברוך יהוה אלהי ישראל מֵהעולם ועד
		.10	עולם אמֵן· ואמ
42	(1)	.11	למנצח משכיל לבני קרח
	(2)	.12	כאיל תערג על אפיקי מים כן נפשי תערג אליך אלהים:
	(3)	.13	צמאה נפשי לאלהים לאל חי מתי אבוא וארָאה פני אלהים:
	(4)	.14	היתה לי דמעתי לחֶם יומם ולילה באמר אלי כל הי
			כה
	(5)	.15	איה אלהיך: אלה אזכרה ואשפכה עלי נפש
		.16	כי אעבר בסך אֶדדם עד בית אלהים בקול רנה ותודה המון
	(6)	.17	חוגג: מה תִשתוחחי נפשי ותהמי עלי הוחילי לאלהים כי
	(7)	.18	עוד אודנו ישועות פניו: אֱלהי עלַי נפשי תשתוחח
		.19	על כן אזכרך מארץ ירדן וחרמונים מהר מצער
	(8)	.20	תהום אל תהום קורא לקול צִנוריך כל משבריך וגליך עלי עברו:
	(9)	.21	יומם יצוה יהוה חסדו ובלילה שירה עמי תפל
	(10)	.22	לאל חיי: אומרה לאל סלעי למה שכחתני למה קדר אלך בלחץ אוי
	(11)	.23	ברצח בעצמתי חרפוני צוררי באמרם אֵלי כל היוֹם איה אלהיך:
	(12)	.24	מה תשתוחחי [נפשי] ומה תהמי ע
		.25	הוחילי לאלה[ים כי עוד א]וְדנו ישועֹת פני ואלה
43	(1)	.26	שפטני אלהים ורי[בה ריבי] מגוי לא חסיד מאיש מרמה
	(2)	.27	ועולה תפלטֵני: כי [אתה אלהי] מעוזי למה זנחתני למה קדר

	Lín.	Vers.	Ca
אתהלך בלחץ אויב: שלח אורך ועמתך המה ינחוני	.28	(3)	4
יבאוני אל הר [קדשך ואל מש]כנותיך: ואבואה אל מזבח אלהים	.29	(4)	
אל אל שמח[ת גילי] ואודך בכנור אלהים אלהי:	.30		
ברצח בעצ[מתי חרפוני צוררי]באמרם אלי כל היום איה אלהיך:	.31	(11)	4
[מה] תש[תוחחי נפשי] ומה תהמי עלי	.32	(5)	
[הוחילי לאלהים כי עוד אודנ]ו ישועת פני ואלהי:	.33		
[למנצח] לבני [קר]ח מ̇שכיל	.34	(1)	4
[אלהים באזנינו שמ]ענו אבותינו ספרו לנו פֿעל פעלת בימיהם	.35	(2)	
[בימי קדם: אתה ידך] גוֹים הורשת ותטעם תרע לאמים ותשלחם:	.36	(3)	
[כי לא בחרבם ירשו] ארץ וזרועם לא הושיעה למו כי ימינך וזרועך	.37	(4)	
[ואור פניך כי רצית]ם: אתה הוא מלכי אלהי[ם] צוה ישועות יעקב:	.38	(5)	
[בך צרינו ננגח] בשמך נבוס קמינו:	.39	(6)	
[כי לא בקשתי אב]טח [ו]חרבי לא תושיעני:	.40	(7)	
[כי הושעתנו מצ]רינו [ומשנ]אינו [הבי]שות:	.41	(8)	
[באלהים הללנו כל היו]ם [ושמך] לעולם [נודה] סלה:	.42	(9)	
[אף זנחת ותכלימנו ולא תצא בצבאו]תינו:	.43	(10)	
[תשיבנו אחור מני צר ומשנאינו שסו] למו:	.44	(11)	
[תתננו כצאן מאכל ובגוים זרי]תנו:	.45	(12)	
[תמכר עמך בלא הון] ולא [רבית במחיר]יהם:	.46	(13)	
[תשימנו חרפה לשכנינו] ל[עג וקלס לסביבות]ינו:	.47	(14)	
[ ]	.48		

Columna 2.ª

מקול מחרף ומגד[ף ומתנקם]	.1	(17)	
[כל זאת באתנו ולא [שכחנוך בבריתך]	.2	(18)	

Cap.	Vers.	Lín.		
44	(19)	3.	לא נסוג אחור לב[נו	ארח
	(20)	5.	כי דכיתֵנו במקום [תנים	בצלמו
	(21)	5.	אם שכחנו שם אל[הינו	ז
	(22)	6.	הלא אלהים יחק[ר זאת	ל
	(23)	7.	כי עליך הֹרַגְנו כל [היום	טבח
	(24)	8.	עורה למה תישן [אדני	לנצ
	(25)	9.	למה פניך תסתיר	ולחצנ
	(26)	10.	כי שחה לעפר נ[פשנו	בטנ
	(27)	11.	קומה עזרתה ל[נו	חסד
45	(1)	12.	למנצח על שושנ[ים לבני קרח	ידיד
	(2)	13.	רחש [לבי דבר טוב	ע
	(3)	14.	סופֵר מהיר: יפיפי[ת מבני אדם	בשפתות
	(4)	15.	על כן ברכך אלה[ים לעולם:	גב
	(5)	16.	הודך והדרך: [והדרך	אמ
	(6)	17.	וענוה צדק ו[תורך נוראות ימינך:	חציך שנונ
		18.	עמים תחתיך [יפלו	המל
	(7)	19.	כסאך אלהים [עולם	מלכות
	(8)	20.	אהבת צדק ו[תשנא רשע	אלה
	(9)	21.	שמן ששון [מחבריך:	כ
	(10)	22.	בגדותיך מן [היכלי שן מני שמחוך:	בנות מלכ
		23.	ביקרותיך ני[צבה שגל	אופ
	(11)	29.	שמעי בתו[ר]אי	אב
	(12)	25.	ויתאו המלך [יפיך	והשתחו

	Lín.	Vers.	Co
ובת צר במ[נחה פניך	.26	(13)	4
כל כבודה ב[ת מלך	.27	(14)	
לרקמות תו[בל למלך	.28	(15)	
מובאות לך: תובלנה...	.29	(16)	
תחת אבות[יך יהיו	.30	(17)	
אזכירך שֵׁ[מך	.31	(18)	
[למנצח לבני קרח על עלמות שיר]	.32	(1)	4
אלהים לנו [מחסה ועז	.33	(2)	
על כן לא ני[רא	.34	(3)	
יהמו יחמר[ו מימיו	.35	(4)	
נהר פלגיו [ישמחו	.36	(5)	
אלהים בקר[בה בל תמוט	.37	(6)	
המו גוים מ[טו ממלכות	.38	(7)	
יהוה צבאו[ת עמנו	.40	(8)	
ל[כו ח]זו מפע[לות יהוה	.41	(9)	
משבית מל[חמות עד קצה הארץ	.42	(10)	
ענלות ישרף [באש: הרפו	.43	(11)	
ארום בארץ: יהוה צבאות	.44	(12)	

Ms. T.-S. 20/52: Salmos 52:5-59:6; 60-2-62:4

Fragmento 1.º, Columna 1.ª

צ]דק סלה:			
לשון מ]רמה:	[אהבת כל דברי בלע	(6)	52
	[גם אל יתצך לנצח יחתך ויסחך מאהל ושרשך] מארץ	(7)	
ועליו] ישחקו:	[חיים סלה: ויראו צדיקים ויראו	(8)	

	Lín.	Vers.	Cap.
[הנה הגבר לא ישים אלהים מעוזו ויבטח ב]רב עשרו:		(9)	52
[יעז בהותו: ואני כזית רענן בבית אלהים בטחתי] בחסד		(10)	
[אלהים עולם ועד: אודך		(11)	
] חסיד]י			

Fragmento 2.º, Columna 1.ª

]	.1		53
]	.2		
] פזר] עצמ	.3	(6)	
[חנך הבשתה כי אלהים מאסם: מי יתן] מציון ישועות	.4	(7)	
[ישראל בשוב אלהים שבות עמו יגל יעקב ויש]מח ישראל:	.5		
[למנצח בנגינת משכיל לדוד]	.6	(1)	54
[בבוא הזיפים ויאמרו לשאול הלא דוד מס]תתר עמ	.7	(2)	
[אלהים בשמך הושיעני ובגבורתך תדי]נ	.8	(3)	
[אלהים שמע תפלתי האזינה לאמ]רי פי:	.9	(4)	
[כי זרים קמו עלי ועריצי]ם בקשו נפש[י לא ש]מו אלהים	.10	(5)	
[לנגדם סלה: הנה אלהים] עוזר לי אדני בסמכי נפשי:	.11	(6)	
[ישוב הרע לשררי] באמתך הצמית	.12	(7)	
[בנדבה אזבחה לך] אודה שמך יהוה כי טו	.13	(8)	
[כי מכל צרה הצילני] ובאיבי ראתה עי	.14	(9)	
[למנצח בנגי]נות משכיל לדוד	.15	(1)	55
[האזינה אלהים תפל]תי ואל תתעלם מתחינ	.16	(2)	
[הקשיבה לי ועננ]י אריד בשיחי ואהימ	.17	(3)	
[מקול אויב מפני ע]קת רשע כי ימיטו עלי און ובאף	.18	(4)	

Lín.	Vers.	C
.19	(5)	5
.20	(7-6)	
.21		
.22	(8)	
.23	(9)	
.24	(10)	
.25	(11)	
.26	(12)	
.27	(13)	
.28	(14)	
.29	(15)	
.30	(16)	
.31	(17)	
.32	(18)	
.33	(19)	
.34	(20)	
.35	(21)	

.19 [ישטמוני: לבי יחיל] בקרבי ואימות מות נפלו עלי:

.20 [יראה ורעד יבא בי] ותכסני פלצות: ואמר

.21 [מי יתן לי אבר כי]ונה אעופה ואשכנה:

.22 [הנה ארחיק נד]ד אלין במדבר סלה]

.23 [אחישה מפלט] לי מרוח סעה מסער:

.24 [בלע אדני פלג] לשונם כי ראיתי חמס וריב בעיר:

.25 [יומם ולילה יס]ובבוה על חומתיה ואון ועמל בקרבה

.26 [הוות בקרבה ו]לא ימיש מרחובה תך ומרמה: כי לא

.27 [אויב יחרפני] ואשא לא משנאי עלי הגדיל ואסתר ממנו:

.28 [ואתה אנוש] כערכי אלופי ומידעי:

.29 [אשר יחדו נ]מיתק סוד בבית אלהים נהלך ברגש:

.30 [ישימות ע]לימו ירדו שאול חיים כי רעות במגורם בקרבם:

.31 [אני אל אל]הים אקרא ויהוה יושיעני:

.32 [ערב ובקר ו]צהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי:

.33 [פדה בשל]ום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי:

.34 [ישמע א]ל ויענם וישב קדם סלה אשר אין חליפות

.35 [למו ולא יר]או אלהים: שלח ידיו בשלמיו חלל בריתו:

Fragmento 3.º, Columna 2.ª

.1 ח[לקו מחמ]את פיו וקרב לבו רכו דבריו משמן וה[מה פתחות:]

.2 [השלך ע]ל יהוה יהבך והוא יכלכלך לא יתן לעו[לם מוט]

.3 לצדיק: [ו]אתה אלהים תורידם לבאר ש[חת אנשי]

.4 ד[מים ומרמ]ה לא יחצו ימיהם ואני אבט[ח בך:]

Cap.	Vers.	Lín.		
56	(1)	.5	[למ]נצח על יונת אלם רחקים לדוד מכתם באחז אתו פלש[תים בגר	
	(2)	.6	חנני אלהים כי שאפני אנוש	כל היום לחם ילח[צנ
	(3)	.7	שאפו שוררי [כל] היום	כי רבים לחמים לי מר[ום
			באלהים אהלל דברו	
	(5-4)	.8	יום אירא אני אלי[ך] אבטח:	באלהים בטחתי לא [איר
	(6)	.9	מה יעשה בשר לי: כל היום דברי יעצבו עלי [כל]	
	(7)	.10	מחשבתם לרע:	יגורו יצפינו המה עקבי יש[מר
	(8)	.11	כאשר קוו נפשי:	על און פלט למו בא
	(9)	.12	עמים הורד אלהים:	נודי ספרת אתה שימ
	(10)	.13	דמעתי בנודך הלא בספר[ת]ך:	אז ישובו אוי
		.14	[אחור] ביום [אקרא ז]ה ידעתי	כי אלהים ל
	(11)	.15	[באלהים אהלל דבר]	ביהוה אהלל דב
	(12)	.16	[באלהים בטחתי לא אירא]	מה יעשה אדם ל
	(13)	.17	[עלי אלהים נדריך]	אשלם [תודת]...לך
	(14)	.18	כי הצלת נפשי ממות	הלא רגלי מדד
	(15)	.19	להתהלך לפני אלהים	באור החיים
57	(1)	.20	למנצח אל תשחת לדוד מכתם	
	(2)	.21	בברחו מפני שאול במערה: חנני אלהים חנני כי בך חסיה	
	(3)	.22	נפשי ובצל כנפיך אחסה עד יעבר הוות: אקרא לאלהים	
	(4)	.23	על[יון] לאל גמר עלי:	ישלח משמים ויושיעני חר
		.24	[שאפ]י סלה ישלח אלהים	חסדו ואמתו
	(5)	.25	נפ[שי] בתוך לבאים אשכבה להטים	בני אדם [שניהם
	(6)	.26	חנית וחצים ולשונם חרב חדה:	רומה על ה[שמים אלהים
		.27	על כל הארץ כבודך:	

	Lín.	Vers.	C
רשת הבינו לפעמי כפף נפשי כרו לפני שיחה נפלו בתוכ[ה סלה]:	28.	(7)	5
נכון לבי אלהים נכון לבי אשירה ואזמרה:	29.	(8)	
עורה כבודי עורה הנבל וכינור [אעיר]ה שחר:	30.	(9)	
אודך בעמים אדני [אזמרך] בלאמים:	31.	(10)	
כי גדול עד שמים חס[דך] ועד שחקים אמתך:	32.	(11)	
רומה על שמים אלהים על כל הארץ כ[ב]ודך:	33.	(12)	
למנצח אל תשחת לדוד מכתם	34.	(1)	5
האמנם אלם צדק תדברון מישרים תשפ[טו בני אדם:]	35.	(2)	
אף בלב עוֹלוֹת תפעלון בארץ ח[מ]ס ידיכם תפלסון:	36.	(3)	
זדו רשעים מרחם תעו מבטן דברי כזב:	37.	(4)	
חמת למ[ו כד]מות חמת נחש כמו פתן חרש יאטם אזנו:	38.	(5)	
אש[ר לא ישמע] לקול מלחשים חובר חברים מחכם:	39.	(6)	
אלהים [הרס שנימו בפי]מו מלתעות כפירים נתץ יהוה:	40.	(7)	
ימא[סו כמו] מים יתהלכו למו ידרך חציו כמו יתמוללו:	41.	(8)	
כמו [שבלול] תמס יהלך נפל אשת בל חזו שמש:	42.	(9)	
בטרם [יבינו] סירותיכם אטד כמו חי כמו חמוץ ישערנו	43.	(10)	
ישמח [צדיק כ]י חזה נקם פעמיו ירחץ בדם הרשע:	44.	(11)	
ויא[מר אד]ם אך פרי לצדיק אך יש אלהים שפטים בארץ:	45.	(12)	
למנצח אל תשחת לדוד מכתם	46.	(1)	5
[בש]לח שאול וישמרו את הבית להמיתו:	47.		
[הצילני] מאיבי יהוה (אלהי) ממתקומ[מי] תשגבני:	48.	(2)	
[הצילני] מפעלי אוו [ומאנ]שי ד[מים] הו[שיעני]:	49.	(3)	

Cambridge T.-S. 20[illegible]

Cambridge T.-S. 20

Cap.	Vers.	Lín.	
59	(4)	.50	[כי הנה ארבו לנפשי יגורו עלי עזים לא פשעי ו[לא חטאתי
	(6-5)	.51	[יהוה: בלי עון ירוצון ויכוננו עורה לקראתי וראה: ואתה] יהוה

Fragmento 3.º, Columna 2.ª

60	(2)	.20	יואב [ויך...
	(3)	.21	אלהי[ם זנחתנו...
	(4)	.22	הרעש[ת ארץ...
	(5)	.28	הרֹאית [עמך...
	(6)	.24	נתתה ליר[איך...
	(7)	.25	למען יחלצ[ון...
	(8)	.26	אלהים דבר ב[קדשו
	(9)	.27	אמדד: לי גל[עד
	(10)	.28	מואב [סיר רחצי
	(11)	.29	]
	(12)	.30	]
		.31	זנחתנו ולא [תצא
	(13)	.32	הבה ל[נו עזר]ת מצ[ר
	(14)	.33	באלה[ים נעשה] חיל [והוא יבוס צרינו
61	(1)	.34	[למנצח] על נג[ינת לדוד]
	(2)	.35	[שמעה אלהים] רנתי [הקשיבה תפלתי
	(3)	.36	מקצה [הארץ אליך אקרא
	(4)	.37	ממני תנח[ני: כי היית מחסה ל
	(5)	.38	מגדל עז מפני [אויב: עולמים
	(6)	.39	אחסה בסתר כנפיך [סלה: שמעה

	Lín.	Vers.	Ca
לנדרי נתת ירשת יראי [שמך:	.40	(7)	6
תוסיף [שנותיו] כמו דור ו[דור:	.41	(8)	
אלהים חסד ואמת מן ינ[צרהו:	.42	(9)	
שמך לעד	.43		
למנצח [על ידותון מזמור לדוד]	.44	(1)	6
אך אל אלהים דו[מיה נפשי	.45	(2)	
אך הוא צורי וישועתי [משגבי לא אמוט רבה:]	.46	(3)	
עד אנה תתהו עַל [איש	.47	(4)	
נטוי [גדר הדחויה:	.48		

[מלך]
[לפני]
[כן אזמרה]
[לשלמי נדרי יום יום:]

[ממנו ישועתי:]
[תרצחו כלכם כקיר]
[

N. Allony y A. Díez Macho *

* El Dr. Allony es Director del «Instituto de Manuscritos Hebreos» de Jerusalén, Israel. (N. de la R.)

NOTAS

Estructura y teología de Lucas I-II

La abundantísima literatura sobre el Evangelio de la Infancia en Lucas se ha visto recientemente enriquecida con una monografía valiosa que forma parte de la colección «Etudes Bibliques» y se debe a la pluma del docto profesor de la Universidad de Angers, René Laurentin (1).

Nos hallamos ante una obra que arguye en su autor un conocimiento casi exhaustivo de los estudios realizados hasta el presente en torno a la materia de que se ocupa. El método seguido en la investigación merece todos nuestros plácemes. Se ha buscado llegar, a través de la estructura literaria y de la mentalidad madrášica del autor de Luc. I-II, al contenido que el evangelista inspirado pretende enseñar. Se trata de un libro rico en sugerencias. Pero éstas son de muy distinto valor, y conviene matizarlas debidamente.

En el problema previo de la autenticidad, Laurentin se inclina por un original hebreo que naturalmente no sería de San Lucas. Los lucanismos que, siguiendo a Harnack, Zimmermann y Machen, descubre en el griego de Luc. I-II, le llevan a considerar genuinamente lucana la redacción griega. Sin embargo se resiste a atribuir a Lucas retoques de importancia en las ideas del original. Cree más bien que las coincidencias entre el fondo de estos dos capítulos y el resto del tercer Evangelio se deben a la común influencia de los medios joánicos (2).

En cuanto al fondo del libro, diremos honradamente desde el principio que el autor nos produce la impresión de haber tenido más

---

(1) René Laurentin: *Structure et théologie de Luc. I-II* («Etudes Bibliques»). París, Gabalda, 1957. 160 × 250 mm., 232 pp.

(2) A la misma opinión nos adherimos en nuestra comunicación leída en la Semana Bíblica Internacional de Salamanca de 1954: *Géneros literarios en los Evangelios*, publicada en Estudios Bíblicos 13 (1954), 289-318, y en: *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona, J. Flors, 1957), pp. 219-224.

interés por justificar exegéticamente, con todos los elementos de la crítica literaria, una determinada teología que por deducirla de aquella exegesis previa. Porque el proceso de la obra resulta ordenadamente planificado de fuera adentro. Partiendo de la estructura externa y formal, se busca la idea directriz que presidió la composición literaria de los capítulos I-II del tercer Evangelio; y a través de esa idea directriz, se pretende descubrir la teología que dichos capítulos encierran. Nada tendríamos que oponer a este método, que hemos comenzado por alabar, si no creyéramos que a menudo el autor, en su camino hacia la conclusión final, se apoya en conclusiones parciales que no parecen deducirse de las premisas anteriores,

1. El paralelismo en las escenas de Juan y de Jesús (cap. I: páginas 23-42) hace pensar a Laurentin en una intención refleja de destacar la superioridad del segundo respecto al primero, lo cual, según creemos, es evidente. Pero no consideraríamos tan cierta la conclusión que de ahí deduce. Para Laurentin, las expresiones con que se describe la misión del Bautista: *praecedet ante illum* (Lc. 1,17) y *praeibis enim ante faciem Domini* (Lc. 1,76), está calcadas en Malaquías 3,1 y, aun refiriéndose allí claramente a Yahvéh, designan en Lucas I las relaciones entre Juan y Jesús. Equivalen, pues, según él, a una declaración de la transcendencia divina de Cristo (páginas 38-42). Por la misma razón de contraste con Juan, sugieren idéntica transcendencia, según Laurentin, el título de «Hijo de Dios» (Lc. 1,32.35) y el calificativo de «grande» (Lc. 1,35). Más que *nuance significative* consideramos argucia inconsistente el hecho de que el «será grande» en el caso de Jesús vaya precedido de un οὗτος enfático (p. 36); puesto que en Gén. 16,11 la anunciación del nacimiento de Ismael, cuyo paralelismo literario con la de Jesús es evidente, va construída de igual manera: οὗτος ἔσται ἄγροικος ἄνθροπος.

Ni es más afortunada la seguridad con que afirma Laurentin que ἐπλήσθησαν en Lc. 1,57; 2,6; 2,21; 2,22 «sugiera plenitud», como si «la venida de Jesús fuera (para el evangelista) el cumplimiento de los tiempos mesiánicos profetizados por Daniel» (p. 56). Aparte de que en Lc. 1,57 se emplea el mismo verbo hablando del nacimiento de Juan, en Gén. 26,24 recurre la misma frase a propósito del nacimiento de Esaú y de Jacob.

2. Una primera excursión en busca de la idea directriz del Evangelista de la Infancia (cap. II: pp. 43-63) lleva a Laurentin a considerar los contactos de estos capítulos de San Lucas con Daniel y Malaquías (pp. 45-60). Su conclusión general es que dicha idea directriz consiste en «la inauguración de los tiempos escatológicos con un juicio, la localización en el Templo, con referencia al culto y a la oblación, insistiendo en la Ley de Moisés» (p. 61). Nuevamente se plantea la cuestión de la transcendencia de Cristo a propósito

de los textos de Malaquías. Los dos indicios nuevos que aduce (p. 62s.) resultan casi pueriles: el *gloria plebis tuae Israel* del cántico de Simeón (Lc. 2,32), que designaría a Jesús, se identifica con la gloria de Yahvéh = Yahvéh, en Ex. 40,35 (!!); y dado que en la concepción viejotestamentaria «ver a Yahvéh» entraña la muerte, se explica aquí que Simeón, habiendo visto a Jesús, pueda ya morir (!!); más aún, Laurentin establece la conexión antedicha entre el μὴ ἰδεῖν θάνατον y el πρὶν ἢ ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν Κυρίου (!!!).

3. Insistiendo en los contactos literarios de Lucas I-II con el Antiguo Testamento (cap. III: pp. 64-92), Laurentin compara Lc. 1,26-33, con Sofonías 3,14-17; Lc. 1,32-33, con 2 Sam. 7,12-16; Lc. 1,35, con Ex. 40,35; Lc. 1,39-44, con 2 Sam. 6,2-11; Lc. 1,42, con Judit 13,18s.; Lc. 2,1-14, con Miqueas 4,7-5,5; Lc. 2,35, con Isaías 8,14. La conclusión de este estudio es que con tales reminiscencias viejotestamentarias el autor del Evangelio lucano de la Infancia pretende identificar a Jesús con Yahvéh y a María con la hija de Sión. Pudiera ser probable esta conclusión de Laurentin. Pero si para que lo sea, es preciso prescindir, como él prescinde, de otros contactos literarios indudables, donde la tesis propuesta no aparece tan fundada, tememos que para más de un lector resulte sospechosa la solidez de la conclusión y hasta la imparcialidad del autor.

Por ser este capítulo el punto neurálgico de todo el trabajo de Laurentin, procuraremos analizarlo con mayor detenimiento.

En primer lugar, consideramos incompleto y se nos antoja por lo menos inconscientemente interesado el estudio de los paralelos viejotestamentarios que aduce. Laurentin se ha fijado exclusivamente en aquellos que se aplican a María y que en el Antiguo Testamento se decían de la Hija de Sión, o que, aplicándose en Lucas I-II a Cristo, se decían de Yahvéh en el A. T. Pasa por alto el indudable paralelo con las anunciaciones individuales del A. T., que se referían al nacimiento o a misiones particulares de puros hombres (3). Todavía aparece más clara la intención interesada de Laurentin, cuando prefiere paralelos dudosos a otros más ciertos, por encontrar mejor en aquéllos la que luego va a ser su conclusión. Así, por ejemplo, como paralelo del mensaje del ángel a María prefiere 2 Sam 7,12-16 a Isaías 7,14 y 9,50—que son sin duda más claros—

(3) Cfr. nuestro estudio: *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en Estudios Bíblicos 16 (1957), 329-382. En la nota 1 de la pág. 98 alude brevemente Laurentin al artículo de Audet: *L'annonce à Marie*, en «Revue Biblique» 63 (1956), 346-374, para subrayar que se trata de meras coincidencias de forma.

porque en aquél cree encontrar mejor fundada la filiación divina de Cristo («et ipse erit mihi in Filium»!!!). De igual manera, la preocupación por hacer ver en María a la Hija de Sión, le lleva a buscar los paralelos de ciertas frases del *Magnificat* en pasajes de carácter colectivo que se refieren a Israel. ¿Quién nos convencerá, por ejemplo, de que el modelo de *respexit humilitatem ancillae suae* (Lc. 1,48) sea Dt. 26,7 donde se hace decir a Israel «...miró nuestra humillación, ...y nos sacó de Egipto», y no más bien la expresión conocida de Lía en Gén. 29,32 o de la madre de Samuel en 1 Sam. 1,11? ¿Y por qué hemos de ver reflejado en *beatam me dicent omnes generationes* el apóstrofe que Dios dirige a los israelitas en Malaquías 3,12: «Todas las gentes os llamarán dichosos, porque seréis una tierra de delicias», y no más bien el grito de Lía en Gén 30,12? (4).

Un segundo reparo a la argumentación de Laurentin es la excesiva facilidad con que encuentra paralelos que confirmen su teoría. Nos parece artificiosa la comparación que establece entre Lc 2,1-14 y Miqueas 4,7-5,5. Difícilmente nos persuadirá Laurentin, aunque se apoye en Sahlin y en Black, de que el alma atravesada por la espada en la profecía de Simeón sea Israel, porque Ezequiel 14,17 haya dicho que «una espada pasará a través de la tierra» = Israel (p. 89s.). Igualmente resulta forzada la relación que establece (p. 89) entre Jesús que «ha sido puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel» (Lc. 2,34) y Yahvéh Sebaoth «piedra de tropiezo» en Isaías 8,14. Muy poca fuerza recibe la argumentación de Laurentin en favor de la divinidad de Cristo en boca de Isabel, porque encuentre el paralelo de «bendita tu entre las mujeres y bendito *el fruto de tu vientre*» (Lc. 1,42) en Judith 3,18s.: «Bendita tu... entre todas las mujeres... y *bendito el Señor Dios*.»

Pero, en tercer lugar, —y ésta es la razón más fuerte de nuestra desconfianza hacia la tesis de Laurentin—no se puede olvidar que en el procedimiento *imitativo* («antológico»), empleado aquí por el Evangelista, es frecuentísima la transposición de motivos a personajes, a hechos o a situaciones distintos de los que determinaron el empleo de tales expresiones en el texto que se imita o acomoda (5). Hay veces en que este empleo subsiguiente sobrepasa el alcance del original imitado; pero en ocasiones acaece lo contrario. De la simple imitación en las expresiones no se puede concluir la identidad de contenido. Así, por ejemplo, la descripción de la visita de María a Isabel, hecha con frases tomadas de la visita del arca a casa de Obededom (2 Sam. 6,2-11), podría significar, como quiere Lauren-

(4) Véase nuestro estudio citado en la nota anterior, p. 351.
(5) Cf. nuestro estudio antes citado, p. 354, nota 46.

tin (pp. 79-81), que el autor del Evangelio de la Infancia piensa en María como portadora de Dios; pero también podría haber fundado el paralelismo en otras consideraciones, tales como los frutos de bendición que una y otra visita producen en Obededom y en Isabel. Sin negar la reminiscencia clara de 2 Sam. 6,9 que entraña la expresión de Isabel en Lc. 1, 43, conviene atender a los distintos sentimientos que con frase parecida expresan David y la madre del Bautista: aquél, atemorizado por el castigo de Oza, desiste de llevar a sí el Arca de la Alianza, porque «¿cómo voy a llevar a mí el Arca de Yahvéh?»; Isabel, sin miedo alguno, manifiesta humildemente que es indigna del honor de tal visita: «De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?»

4. En el cap. IV (pp. 93-119) Laurentin se ocupa del género literario de Lucas I-II, que sería, según él, midrášico, y cuya esencia consiste en ser una reflexión sobre las Escrituras anteriores Consideramos atinadísima la observación de que debe superarse el sentido peyorativo, de construcción absolutamente fabulosa, que este término reviste en la pluma de Wellhausen y de su escuela (p 93).

El punto de partida y base de la reflexión habrían sido los hechos históricos que narra. Sobre ellos se habría construido el edificio midrášico mediante la confrontación de estos hechos con los datos bíblicos viejotestamentarios: «Esta actualización de las palabras y de los hechos bíblicos en función de un nuevo dato renueva la significación de los dos términos de referencia: el texto antiguo así utilizado y el dato en función del cual se utiliza» (p. 118)

Laurentin se pregunta: ¿Cuál es el determinante de la selección hecha por Lucas I-II de los episodios de la Infancia, tan distintos de los de Mt. I-II? ¿Los textos del Antiguo Testamento confrontados han determinado la elección de episodios o los episodios elegidos determinaron los textos que se habían de confrontar?

Para responder a esta pregunta, Laurentin examina los que considera «centros de interés» de Lucas I-II y que siguen siéndolo, según él, en el resto del Evangelio: el pueblo, Jerusalén, el Templo, el culto. Difícilmente se nos convencerá de que estos dos últimos motivos signifiquen en el Tercer Evangelio mucho más que en Mateo o en Marcos. Una mayor luz con relación a la pregunta planteada cree encontrar Laurentin en el estudio de ciertos problemas que parecen distintos a Mateo y a Lucas y que uno y otro han resuelto desde ángulos distintos (pp. 104-106). En este apartado es interesante la postura que Laurentin adopta sobre el problema del Mesías. Opina que en la cuestión que el judaísmo contemporáneo tenía planteada sobre la unicidad o multiplicidad del Mesías (muchos admitían dos: uno de Aarón y otro de David: y hasta algunos esperaban tres: uno profético, otro aaronítico y otro da-

vídico), el autor del Evangelio lucano de la Infancia habría tomado postura indentificando al profeta con Juan Bautista y presentando a Jesús simultáneamente como el Mesías de Aarón y de David, en razón de su doble genealogía (dadívica por José y levítica por el parentesco de María con Isabel). Es curioso que, a pesar de todo, Laurentin sostiene la ascendencia davídica de María.

Por fin los capítulos V (pp. 120-147) y VI (pp. 148-163) recogen los frutos que el estudio teórico sobre la estructura y teología de Lucas I-II arroja, según Laurentin, acerca del concepto que el evangelista tenía de Jesús como Hijo de Dios, y de María como hija de Sión y tabernáculo escatológico Realmente poco nos dice de nuevo Laurentin en estos capítulos sobre las afirmaciones de los capítulos anteriores, cuyo valor ya hemos discutido. La síntesis que aquí se hace no logra aumentar en mucho la fuerza probativa de los elementos aislados precedentes. Quizá el argumento más fuerte sea la comparación que establece entre Lucas I-II y San Pablo (páginas 133-135): el mismo procedimiento midrášico, la misma teología alusiva, el mismo empleo de textos viejotestamentarios que se refieren a Yahvéh y que por ambos hagiógrafos son atribuídos a Cristo. En Pablo es claro que esa transposición responde a su fe en la naturaleza divina de Cristo. Pero seguimos pensando que en el autor de los primeros capítulos de Lucas la motivación de esas transposiciones—por otra parte menos claras que en San Pablo—no parece responder a un concepto tan nítido de la divinidad de Cristo.

En los dos Apéndices finales, estudia Laurentin el problema del conocimiento que María tuvo de la divinidad de su Hijo (pp. 165-175) y la cuestión del voto o promesa de virginidad (pp. 176-190). María habría tenido de la divinidad de Jesús el conocimiento que parece tener el autor de Lucas I-II al referir el mensaje de la Anunciación, cuyos primeros elementos midrášicos se remontan a Ella, según Laurentin (p. 165). A la dificultad que contra esta tesis presenta la incomprensión por María de la frase de Jesús a los 12 años en el Templo (Lc. 2,50), responde Laurentin con una explicación psicológica que no creemos convenza a muchos (pp. 169-173).

En la cuestión del voto de virginidad de María, que parece exigido por Lc. 1,34, Laurentin se limita a demostrar por los conocimientos que tenemos del judaísmo contemporáneo—y concretamente de Qumrân—la inconsistencia de las objeciones que se presentan contra la probabilidad de tal voto, sobre todo en una mujer desposada. Por lo demás, nada nuevo (6).

---

(6) Por nuestra parte creemos que la explicación de esas palabras en Lc. 1,34 es acaso mucho más sencilla. Véase nuestro estudio antes citado; ESTUDIOS BÍBLICOS 16 (1957), 362-364.

Hemos tratado de analizar con la mayor objetividad el denso contenido de la monografía que nos ha regalado el docto catedrático de Angers, señalando honradamente los puntos en que discrepamos

Repetimos, no obstante, nuestra felicitación a Laurentin por haber adoptado un método exegético que, partiendo del procedimiento literario y de la postura psicológica del autor de Lucas I-II, es el más apto para adentrarnos en sus verdaderas intenciones, y por lo tanto, en la doctrina revelada que dichos capítulos contienen Una más depurada exigencia en la valoración de las aplicaciones del procedimiento midrášico llevaría a los lectores a coincidir plenamente con muchas de las sugerencias propuestas por Laurentin. Su obra valiente suscitará impugnaciones por una y otra parte. A unos parecerá teológicamente minimista y a otros excesiva. De unos y de otros recibirá sugerencias aprovechables para afirmarse en esa postura media donde casi siempre ha sabido mantenerse y donde acaso esté la verdad.

Salvador Muñoz Iglesias

Hallazgo de un papiro del Nuevo Testamento en copto sahídico

El papiro en cuestión es el MCp7 de nuestra colección privada. Fué adquirido en un anticuario del Cairo y procede de alto Egipto. Consta de varios fragmentos bastante bien conservados y que han permitido reconstituir algunas porciones suficientes para ser descifradas.

El papiro está escrito en caracteres unciales coptos; el tipo de escritura y material son característicos del siglo IV. Se trata, pues, de un documento importante por su antigüedad.

La localización del texto fué relativamente fácil por encontrarse en un fragmento claramente legible la palabra ΘALACCA repetida dos veces, seguidamente de ΦANTACMA, lo cual hizo suponer que se trataba del texto de San Mateo (XIV.21) en el que se cuenta el episodio de Jesús andando sobre las aguas.

Cotejado el texto con las versiones coptas de manuscritos posteriores se pudo demostrar que se trataba efectivamente del Evangelio de San Mateo y que el texto era idéntico con el conocido en

manuscritos del siglo IX y X. El papiro está escrito en dialecto sahídico de alto Egipto y el texto coincide con el publicado por Horner. El estudio de los diferentes fragmentos ha permitido descifrar la mayor parte de ellos, correspondiendo todos a este Evangelio. El trabajo se simplificó considerablemente por la fidelidad con textos posteriores (solamente hemos encontrado por ahora, en los fragmentos estudiados, una variante puramente gramatical).

Se han podido reconstituir hojas completas; resulta que el papiro estaba formado por hojas de 35 × 25 cms., escritas en dos columnas de 32 a 35 líneas cada una con 9 a 12 letras por línea.

Contando el número de letras del Evangelio de San Mateo en copto sahídico y teniendo en cuenta las características del texto encontrado resulta que el códice completo estaría formado de 63 hojas escritas por los dos lados.

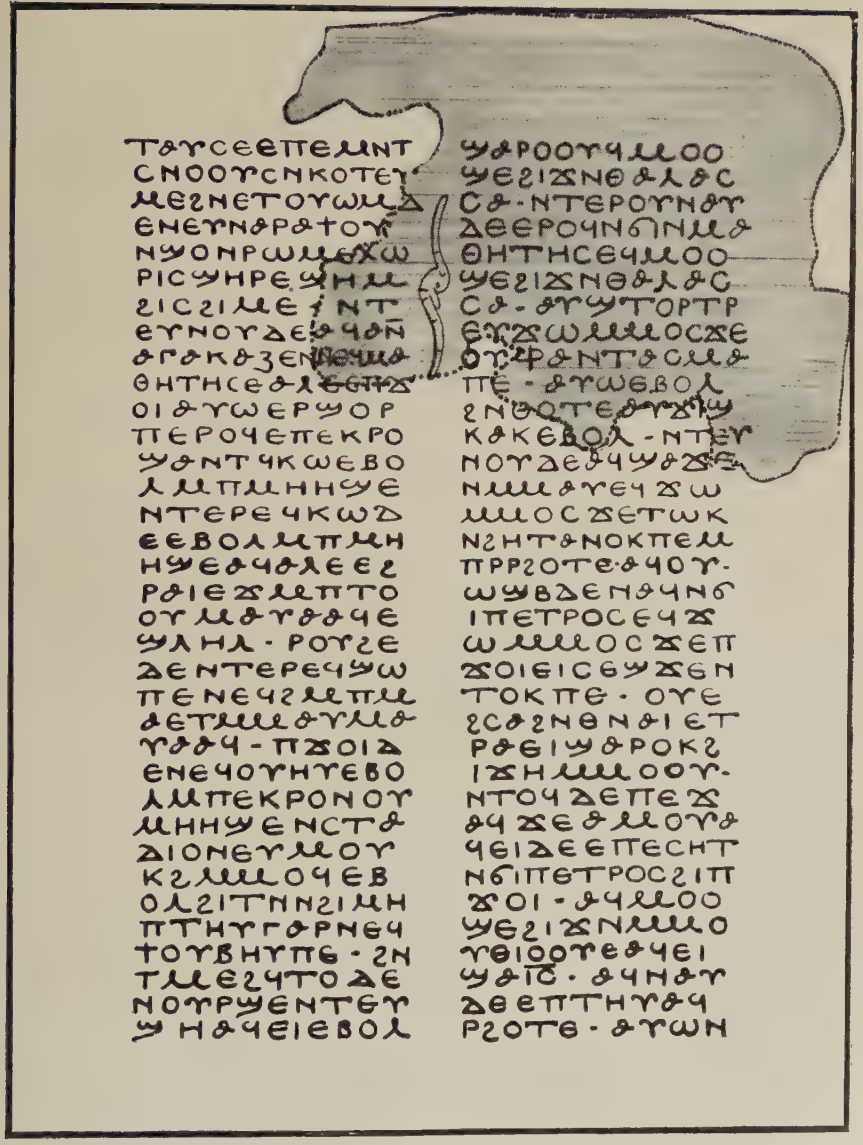
Adjunto publicamos un fragmento correspondiente a Mt. XIV. 20-22 y la reconstrucción de la hoja completa.

Por ahora no hemos encontrado en la bibliografía ningún papiro parecido, a no ser el número 445 de la Biblioteca Nacional de París, que se refiere a San Mateo, pero que por su escritura parece ser posterior al nuestro.

Cuando tengamos terminado el estudio completo: pleografía, traducción y comparación con otros textos, publicaremos en detalle el resultado de nuestras investigaciones en los «Cahiers Coptes» del Cairo.

Institut copte.
4 rue Soliman Pacha.
Le Caire.

JULIO GARRIDO



NOTICIARIO

CRONICA ARQUEOLOGICA DE PALESTINA

I. Excavaciones

Jericó (Campaña de 1956)

Miss K. M. Kenyon sigue excavando en Tell es-Sultán para perfeccionar el conocimiento de la vida en la edad neolítica, y con la esperanza de descubrir la naturaleza de la «ciudad» contemporánea de Josué. Puntualmente da cuenta en Palestine Exploration Quaterly (1) de sus hallazgos.

Neolítico precerámico. Estratigrafía.—Podía llamar la atención en los anteriores informes de M. Kenyon la ausencia de la palabra estrato en relación con los restos del neolítico precerámico. Hoy, por fin ya nos habla de estratos, al confirmarse la sospecha de que existía una «cultura» más antigua debajo de los niveles descubiertos en las campañas anteriores: los ladrillos «en lomo de erizo», recuperados incidentalmente y fuera de contexto (2) en primaveras anteriores, aparecieron *in situ*. Tanto la técnica arquitectónica, como el utillaje distingue este estrato del superior. En los niveles ya conocidos los ladrillos son mayores y «acigarrados»; las construcciones rectangulares con pisos bien enlucidos; y abundan entre el utillaje los cuencos de piedra. Como la característica del estrato son los pisos, la excavadora propone catalogarlo con el nombre de *plastered floor stage*. El nuevo estrato, también por su detalle más relevante, es bautizado *hog-backed brick phase*. Además de la hechura y tamaño de sus adobes, contribuyen a distinguir el nuevo estrato la forma curva de sus construcciones, cubiertas probablemente en cúpula; los pavimentos de tierra apisonada y que por estar hundidos requerían una rampa o peldaños para su comunicación con patios y calles; y el delicado trabajo del hueso. También, como en la época posterior, existe una preocupación por los cráneos, pero no los modelan. Como se han descubierto restos de la *hog-backed brick phase* en varios puntos del tell, M. Kenyon juzga que en dicho tiempo la población ocupaba la mitad del tell por lo menos. Un lapso de tiempo notable separa ambos estratos en algún punto.

---

(1) Katleen M. Kenyon: *Excavations at Jericho 1956*, en «Palestine Exploration Quaterly», 88 (1956), 67-82.

(2) En la campaña de 1954 se halló alguno entre los escombros exteriores a los muros de la ciudad.

Datación.—Aunque los resultados no son definitivos, el Carbono 14 (3) señala como término a *quo* de niveles intermedios del *plastered floor stage* los años 6250 y 5850 a. de C., respectivamente.

Estas fechas, si los datos posteriores las confirman, crean un grave problema de cronología. Hasta hoy los datos conocidos permitían remontar el origen de la vida ciudadana [propiamente pequeños pueblos sin la organización social requerida en la ciudad] al año 4750 a. de C. La vida de Jericó comenzaría, por el contrario, casi dos milenios antes. Miss Kenyon, con la reserva que la provisionalidad de los datos requiere, adelanta la opinión de que Jericó, que no puede ser un caso aislado, con el resto del valle del Jordán y acaso con Siria gozaba de un clima excepcionalmente benigno a finales del Pleistoceno [alrededor del año 10000]. En estas circunstancias se desarrolla esta cultura con rapidez sorprendente, mientras las zonas montañosas, de clima más duro, permacenen prácticamente deshabitadas.

Defensas.—Fué descubierta totalmente la torre, que es circular y de unos 8 metros de diámetro. Fué reconstruída y ampliada dos veces con sendos revestimientos de sillería. En su centro fué descubierta la escalera, muy empinada, que descendía a la base [no pudo descombrarse su salida al exterior]. El núcleo primitivo y los revestimientos son del estrato más profundo: *hog backed brick phase.*

Bronce antiguo.—Está probado, después de su estudio, que los restos de viviendas de esta época, corresponden claramente a dos culturas distintas.

Intermedio B. A.—*B. M.*—Las tumbas de este período demuestran que las costumbres funerarias no son tan esquemáticas como parecía al principio. ¿Se trata de distintas tribus nómadas, o del proceso de sedentarización de la misma tribu? En una de las tumbas se hallaron numerosos *grafitti.* Representan animales, preferentemente antílopes, y dos hombres armados de largas jabalinas: confirmación de que las puntas de jabalina halladas en las tumbas iban montadas sobre largas cañas.

Bronce medio.—Parece que el muro de esta época fué reforzado con un terraplén (glacis) también en el interior, caso único con el de Tell Yahudiyeh en Egipto y Qatna en Siria. También llama la atención una tumba hallada dentro de la ciudad, pero con las características de las descubiertas en la necrópolis contemporánea.

Período Romano.—Se encontraron restos de madera de los ataúdes en tumbas anteriores reutilizadas en este período.

Período Bizantino-Omeya.—Al abrir una nueva área, al Este del tell, en busca de restos del bronce reciente, el primer estrato corresponde a este período: el más tardío de los encontrados hasta la fecha en Jericó. Esperamos ver en las campañas próximas la sucesión de estratos en dicho punto.

Dotain (4.ª Campaña)

La expedición arqueológica de Wheaton, dirigida por el doctor y Mrs. Free, continuó en la primavera de 1956 sus excavaciones en Tell Duthan (4).

Se profundizó en el área A, cima del tell, donde ya el año pasado fueron con-

(3) Sobre el Carbono 14, cfr. el Postscript de W. F. Albright en: *The Archeology of Palestine*². Londres (1954, p. 22.

(4) Joseph P. Free: *The Fourth Season at Dothan*, B. A. S. O. R., 143, 11-16.

centrados los esfuerzos de los excavadores. Se perfiló la estratigrafía: los estratos del hierro (1.200-600) son de gran espesor y están subdivididos de forma que atestiguan la ocupación ininterrumpida desde la época de los jueces hasta la conquista asiria. El plano de la ciudad debió variar poco durante todo este tiempo, pues persiste la «Wall Street» a través de los siglos representados por los estratos 6. A. B. C. y 7, A. y B.

Por fin pudo abrirse una nueva área en la parte más elevada del tell, a unos 60 metros del área A. Se descubrieron los restos de un gran edificio del período árabe tardío (siglos XII-XIV) que formaba el primer estrato. No pudo ser totalmente descombrado dada su magnitud; juzga el excavador que debía constar de unas 150 piezas, agrupadas alrededor de varios patios abiertos. El segundo estrato, que es helenístico, descansa directamente sobre los restos del hierro II (900-600).

Entre los hallazgos de esta campaña destacan unas pilas de ladrillos, en los estratos del hierro, que son interpretadas como restos de hornos de cerámica.

Gabaón (El Gib)

En el verano de 1956 J. B. Pritchard excavó por primera vez el tell que se alza al Suh del actual poblado de El Gib. Aunque la excavación fué muy breve, resultó fecunda por sus hallazgos (5).

Supuesta la identificación del lugar con el Gabaón antiguo, se buscaron los restos del estanque descrito por los viajeros de los siglos pasados. Fueron fácilmente localizados junto a la fuente que fluye al pie de la colina, y se levantó su plano. Como las monedas recogidas son de Alejandro Janeo (104 a. de C. y ss.), no puede ser identificado con el mencionado por 2 Sam. 2, 12.

En la cima de la colina aparecieron otras dos instalaciones hidráulicas. Una, denominada provisionalmente cisterna circular, es un enorme pozo cilíndrico de 11,50 metros de diámetro y excavado en la roca. Los escombros que lo cubrieron son del Hierro II (900-600 a. de Xto). Una escalera espiral que flanquea la pared, desciende hacia el fondo. Este no ha podido ser alcanzado en la primera campaña a pesar de haber llegado a 10,15 metros de profundidad. P. cita la cisterna rectangular de Gezer como paralela de este pozo cilíndrico, por estar tambien excavada en la roca.

La ausencia de canales para recoger las aguas, y de un revestimiento impermeabilizante en las paredes hacen problemática su utilización como algibe. Habrá que esperar hasta que se limpie por completo para poder formular una hipótesis definitiva sobre su utilización.

Entre la cerámica hallada al descombrar hay dos asas de jarra con el nombre de Gabaón. Con este descubrimiento se asegura la identificación del lugar. Notemos lo extraordinario del caso en Palestina.

La segunda instalación hidráulica de la cima es el túnel. Ya se conocía, por distintas exploraciones, la parte inferior del mismo, que se eleva desde la cueva en que brota la fuente. Aflora en el interior y a poca distancia de los muros de

(5) J. B. Pritchard: *The Water-System at Gibeon*: «Biblical Archeologist», XIX (1956), 66-75.

la ciudad. Su longitud total es de 51 metros. En su construcción fueron empleados dos técnicas. La primera rampa de descenso fué construída como una zanja que gana profundidad y luego fué cubierta con gruesas losas. El resto fué perforado como un túnel ordinario. No sigue una línea recta, sino quebrada con dos ángulos muy pronunciados.

Aunque todas las instalaciones hidráulicas de este género sean bastante anteriores, Pritchard juzga que el túnel de Gabaón es del Hierro II, ya que la ciudad es de esta época, y sin duda fué construído después de los muros. Con todo, hace notar las dificultades de esta datación.

Sichem

Los problemas planteados por las excavaciones de Sellin en Tell el Balata decidieron al profesor G. E. Wrigth a excavar de nuevo lugar tan importante (6).

Aunque las campañas se desarrollarán en años alternos a partir de 1957, el excavador, con sus auxiliares, se trasladó este verano a Palestina para planear su trabajo y realizar un sondeo durante los veintiún días de que disponía (7).

Escogió para su sondeo la Puerta Este, ya que sus predecesores habían dejado intactos sus inmediatos aledaños al excavarla. Comenzó por la sección Sur, abriendo unas zonas al exterior y otras sobre la misma muralla. El primer estrato, que es helenístico, está dividido en tres fases: *I*, de finales del siglo IV a principios del III a. de Xto.; *II*, resto del siglo III y principio del II; y *III*, segunda mitad del siglo II. La última destrucción de esta puerta ocurrió a fines del siglo II. Seguramente se trata de la conquista de Hircano, en 128 a. de Xto., mencionada por las fuentes escritas.

Como los adobes de esta área son iguales a los del muro llamado acasamatado de la Puerta Norte, seguramente ambos son de la misma época.

Los restos helenísticos descansan inmediatamente sobre un estrato de B. M. (del siglo XX al XVI a. de Xto.) Pero esta laguna no indica el abandono del lugar durante este tiempo. Es debida al descombro de la época helenística. En efecto, dentro de la puerta se descubrieron restos correspondientes a las épocas intermedias. Concretamente en «el cuerpo de guardia» se reconocieron las señales inequívocas de dos destrucciones relacionadas respectivamente con los siglos IX y X antes de Xto., plausiblemente interpretadas por W. como las de Hazael (2 Re. 13, 3) y Sesonk.

Entre los hallazgos menores destaca una moneda de fines del siglo V a. de Xto., la más antigua de las encontradas en Palestina, y que proviene o de Traco Macedonia o de Thasos.

---

(6) Cfr. Albright, o. c., p. 45 s.

(7) G. E. Wright: *The First Campaign at Tell el Bal â lata*: B. A. S. O. R., 144, 9-20.

QUMRÁN (1954-1956) (8).

Acabadas las excavaciones en el Khirbet, el P. R. De Vaux publica en «Revue Biblique» (9) su informe sobre las tres últimas campañas, con las conclusiones sugeridas por su estudio.

En apéndices da cuenta de los hallazgos de las cuevas 7 y 11, del cementerio y de los edificios de la llanura entre Qumrán y Ain Feskhah.

Aunque los más sensacionales descubrimientos de estas campañas (gran sala, tesoro, huesos de animales) eran ya conocidos por las crónicas de R. B. y por los artículos de H. L. Harding en «London Illustrated News», en estas páginas están presentados de forma detallada y sistemática. Con todo, lo más importante de este informe son las conclusiones y visión de conjunto que presenta el P. De Vaux.

La historia del Khirbet está condensada en el siguiente cuadro:

Instalación israelita: S. VIII-VII a. de Xto.: Ir ham-M'elah.

Instalación esenia: Ia. Fin del reinado de Hircano (?): primera ocupación.

Ib. Desde el reinado de Alejandro Janeo [103 a. de Xto] hasta el terremoto del año 31 a. de Xto: desarrollo.

Abandono del lugar:

II. Restauración bajo Herodes Arquelao que se prolonga hasta el año 68 d. de Xto.

Instalación romana: III. Un puesto de guardia, burdo: hasta final del s. I.

Abandono del lugar:

Segunda sublevación judía: 132 ss d. de Xto.: utilización de las ruínas.

Abandono definitivo.

La cisterna redonda y el cuadrilátero del edificio principal son de origen israelita, pero fueron reutilizados en las siguientes épocas. Se conoce muy poco del período Ia, ya que su separación del Ib es mínima: idéntica cerámica. Tan sólo es posible discernir sus restos cuando el cambio en la instalación hidráulica lo permite. Debía ser muy reducida la ocupación. En el Ib se fija el plano y la extensión del conjunto. La reconstrucción de II sigue las líneas generales de Ib, añadiendo dependencias en la parte Oeste.

Los cementerios son cuatro. El mayor, y caracterizado por el orden de sus tumbas, se encuentra en la meseta al Este del Khirbet. Los otros tres se hallan

---

(8) Espero publicar en el próximo fascículo de ESTUDIOS BÍBLICOS un resumen detallado de las cinco campañas.

(9) R. DE VAUX: *Fouilles de Kh. Qumran-Rapport Préliminaire sur les 3ème, 4ème et 5ème campaignes*: R. B. 63 (1956), 533-577.

en los taludes que desde la meseta descienden hacia la orilla del Mar Muerto y en dos espacios libres al Norte y Sur, algo separados de los otros dos. Todas las tumbas del primero son de hombres, excepto una que se encuentra fuera de línea. En los otros las mujeres se encuentran entre las tumbas de los hombres sin que nada al exterior las distinga. Se aprecian pequeñas variaciones en las costumbres funerarias: en alguna tumba se hallaron restos de joyas o atavíos.

Poca es la importancia documental de las cuevas 6 a 10. Situadas junto al monasterio, en la cima de la terraza margosa, fueron utilizadas como habitaciones. Capítulo aparte merece la número 11, de la que D. V. indica tan sólo los hallazgos arqueológicos, ya que no había sido adquirido hasta entonces ninguno de los manuscritos descubiertos por los beduínos (10).

Tres edificios han sido reconocidos en la llanura. El primero, junto a Ain Feskha, comenzó a ser excavado. Dada la humedad, las monedas e incluso la cerámica se encuentran en muy mal estado. Esta coincide con la característica de Qumrán. Los otros dos se hallan entre la fuente y el Khirbet. En la superficie se halló cerámica de Qumrán y del Hierro II (israelita).

Amman (Templo)

Al ampliar el aeropuerto, a 4 kilómetros de la ciudad, se hallaron los restos de un templo completamente aislado en la llanura. El Departamento de Antigüedades de Jordania encomendó su excavación a Mohamed Salah (11). Por la cerámica micena y chipriota ha podido ser datado: floreció entre los años 1500 y 1200 antes de Xto. (B. R.). Entre otros objetos de menor importancia destacan algunas armas de bronce y varios sellos, tanto cilíndricos como escarabajos egipcios. Este hallazgo, puramente fortuito, es de gran importancia para reconstruir la historia de Transjordania. Los únicos restos contemporáneos conocidos hasta ahora provenían de tumbas, que podían significar que era nomádica la única vida de la región.

Petra

Miss D. Kirkbride, por encargo del Departamento de Antigüedades de Jordania, descombró la calle a columnata que conducía al foro y de la que se conocía tan sólo un fragmento (12). Es muy semejante al Cardo Maximus de Gerash, tanto en su estructura primitiva, como por su historia; con el tiempo pequeñas piezas [tiendas] invadieron las aceras aprovechando en su construcción materiales provenientes de las ruinas próximas. A pocos metros del Arco de Triunfo aparecieron los primeros peldaños de la escalera que conducía al vecino templo.

---

(10) Informes periodísticos, como el del semanario *Time*, dieron cuenta de ellos.

(11) En el «Annual of the Departemnt of Antiquities of Jordan», III (1956), p. 80 y R. B. 64 (1957), 218 s.

(12) En R. B. 64 (1957), 220.

Al Este de la calle, junto al lecho del Wadi, se descubrieron unas pequeñas piezas, en un nivel inferior al pavimento de la calle, con gran abundancia de cerámica nabatea, finísima. Entre ellas había algún *óstracon* de escritura muy cursiva.

Jerusalén (Monasterio bizantino en el Olivete)

En el «Liber Annuus» (13) publica el P. B. Bagati un tercer informe sobre las excavaciones de «Dominus Flevit», en esta ocasión consagrado al monasterio, sobre parte del cual se eleva ya la nueva iglesia del mismo nombre y situado al Norte de la necrópolis excavada en los años 1953-54. Constaba de una iglesia con su oratorio anejo, de un claustro rodeado de dependencias y algunas cisternas en el subsuelo.

Es magnífico el estado de conservación del mosaico del oratorio, hoy a la intemperie, con su inscripción dedicatoria. El de la iglesia está más estropeado, pero aún se puede leer en su dedicatoria el nombre de Santa Ana, la profetisa.

Entre los objetos hallados llama la atención un molde de madera para la preparación del pan eucarístico en el rito bizantino. Hoy estos moldes son también de madera, pero como no se habían encontrado en excavaciones precedentes más que de piedra, se juzgaba que la introducción de la madera era relativamente tardía.

Según la cerámica y monedas, el monasterio estaba habitado todavía a fines del siglo VIII. Algunos restos anteriores y materiales reutilizados en el mismo monasterio permiten deducir que fué precedido por otra construcción religiosa sita en el mismo lugar y destruída, probablemente, por los persas en el 614.

El Commemoratorium de Casis Dei (obra del 808) cita un pequeño monasterio en Getsemaní: «...ad summam scalam, in Gethsemane...», ¿tiene este monasterio alguna relación con el descubierto en el Dominus Flevit? Bagatti juzga que es prematuro forjar alguna hipótesis antes del estudio completo del material hallado.

Piscina probática

Invitados por los Padres Blancos, los Padres De Vaux y Rousée, O. P., excavaron los restos descubiertos al derribar unas construcciones al Norte del patio del recinto de Santa Ana (14).

Los hallazgos, bizantinos y romanos, completan el conocimiento de la historia de este lugar. Al Oeste de la iglesia medieval [Moustier, según la apelación corriente], y separado de ella por un estrecho pasillo cubierto, se encontró un imponente macizo de mampostería que no es otra cosa que el pórtico central de la piscina. Aunque en el transcurso de los siglos prácticamente ninguna de las losas que formaban su pavimento ha permanecido intacta, su nivel es, en líneas generales, el original. Este nuevo fragmento del pórtico, al Oeste del ya conocido, mide 6,10 m. de ancho. Se descombró el plano vertical sur del mismo hasta el fondo

(13) B. Bagatti: *Scavo di un monastero al «Dominus Flevit»*: «Liber Annus», VI (1955-56), 240-270.

(14) En R. B. 64 (1957), 226 ss.

de la piscina. Su altura total es de 13 m., de los cuales 2,30 excavados en la roca, y los 10,70 m. restantes de una mampostería impresionante. Como se llegó al fondo de la piscina, pudo estudiarse el reducto designado con la letra N por el P. Vincent (15), que es una cisterna construída en época medieval al terraplenar esta sección de la piscina. También se halló el tercer canal, contemporáneo del pórtico, y que comunicaba las dos secciones de la piscina. Seguramente podía abrirse y cerrarse a discreción.

Fué una sorpresa el hallazgo del muro occidental de la iglesia bizantina a 3,70 m. al Oeste de Moustier. Se encontraron fragmentos de mosaico, cerámica y monedas contemporáneas. La parte de la iglesia que se adentraba en la sección sur de la piscina descansa sobre dos pilares que se alzan desde el fondo de la misma. Están unidos por un arco cuya clave está a 11 m. de altura. Este descubrimiento confirma la hipótesis del P. Vincent (16).

También entre los objetos hallados se encuentra un fragmento de molde de madera para el pan eucarístico, como el encontrado en Dominus Flevit.

Tumba macabea (17)

M. Dothan y L. Y. Rahamani, del Departamento Israelita de Antigüedades, excavaron una cueva sepulcral descubierta en la calle Alfasi, en Rehabia.

Aunque los ladrones y un terremoto la hayan deteriorado considerablemente, es de gran interés, tanto por su situación como por los objetos hallados. Constituye, ante todo, una comprobación de la existencia y extensión de la necrópolis occidental en esta época. Por las monedas y lámparas es cierta la datación a principios del período macabeo.

Es bastante espaciosa y estaba adornada con elementos arquitectónicos y pictóricos. Entre éstos llama la atención un fresco que representa una batalla naval.

Había dos inscripciones, una griega, la otra aramea, pero no han podido ser descifradas.

Berseba (Bir Safadi)

La quinta campaña de la Misión Francesa de Berseba, dirigida por Jean Perrot, fué consagrada a excavar de nuevo Bir Safadi (18).

Recordemos que este lugar, en la ribera de W. es-Seba, es uno de los yacimientos de la cultura calcolítica que recibe su nombre del Wadi.

Entre los descubrimientos de este año destaca un nuevo tipo de casa subterránea que está precedida de un patio descubierto, de 8 m. de diámetro y 2 m. de profundidad máxima. En el suelo se hallaron restos de silos y de un hogar. El más reciente de los tres pavimentos del patio es anterior a las construcciones rec-

(15) F. M. Abel et L. H. Vincent: *Jerusalem Nouvelle*. París, 1926, p. 691.
(16) O. c., p. 697.
(17) En «Israel Exploration Journal», 6 (1956), p 127 s.
(18) En R. B., 64 (1957), 293 ss. e I. E. J., 6 (1956), 126 s.

tangulares de la superficie del tell. Uno de los silos perforó el techo de una galería subterránea, que por tanto es contemporánea o anterior al mismo.

Esta galería subterránea forma parte de un conjunto que difiere de los hasta ahora conocidos: tres galerías, abiertas a 4 metros de profundidad se reunen en un punto en que se construyó con piedra y adobes un poyo en cuya parte superior había un hogar.

En algunos silos se encontraron sepulturas. Dos de ellas son originales por la postura en que se depositaron los cuerpos.

Se siguieron encontrando objetos de marfil con las características de los ya conocidos: influjo egipcio sobre la artesanía local.

Jasor (2.ª Campaña)

La expedición Rotschild excavó de nuevo Tell el Quedah, bajo la dirección de Y. Yadin (19).

Abandonadas dos de las áreas abiertas en el recinto [las D y E] se comenzó a excavar en una nueva, aproximadamente en su centro, la F, y se profundizó en las otras tres: dos, A y B, sobre el tell, y una, la C, en el recinto.

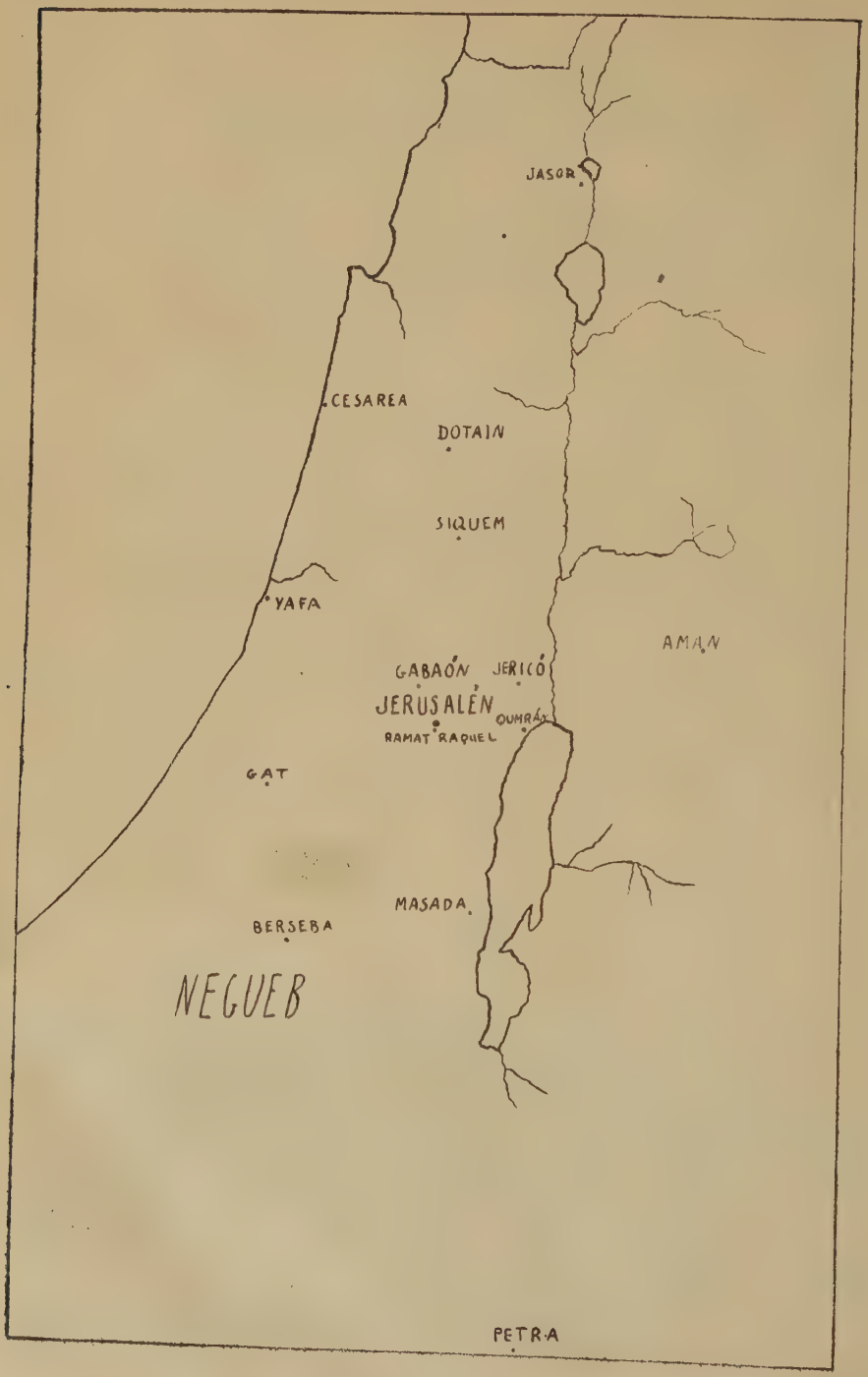
Ha podido unificarse la estratigrafía en las dos áreas del tell, como aparece en el siguiente esquema:

Estratos generales		Area A	Area A
I	Helenístico (s. II a. Xto.)		1
II	Persa (s. V-IV a. Xto.)		2
III	Asirio (s. VII a. Xto.)		3
IV	Israel (s. VIII-VII a. Xto.)	1.....	4
V	Destruído en 732 a. Xto.)	2.....	5 a
VI	Israel (s. VIII a. Xto.)	3.....	5 b
VII	Israel (s. IX a. Xto.)	4.....	
VIII	Ahab-Omri (s. IX a. Xto.)	5.....	
IX	Israelita (s. X-IX a. Xto.)	6.....	No excavados
X	Salomón (?) (s. X a. Xto.)	7.....	

Area A (En el centro del tell).—Se descombró por completo el edificio público, descubierto el año pasado en el estrato VII. Fué construído ya en el estrato VIII y pervivió durante los dos estratos. Seguramente se trata de un almacén. Al Sur de este edificio las casas del estrato VI se conservan en muy buen estado. Probablemente fueron destruídas por el terremoto del que habla el libro de Amós.

Se encontraron algunos objetos de marfil y dos inscripciones en los estratos del Hierro II, sobre todo en el estrato VI. En una de las inscripciones se lee *lmkbrm* y en la otra Jeroboa [m ?] hijo de 'Elm [tn/lk]. Al Este del almacén se descubrió un muro acasamatado originario del estrato X (¿Salomón?). En las reutilizaciones sucesivas del mismo las casamatas fueron aprovechadas como habitaciones. En una

(19) Y. Yadin: *Excavations at Hazor 1956*: I. E. J., 7 (1957), 118-123.


JASOR
CESAREA
DOTAIN
SIQUEM
YAFA
AMAN
GABAON
JERICO
JERUSALEN
QUMRÁN
RAMAT RAQUEL
GAT
MASADA
BERSEBA
NEGUEB
PETRA

de ellas se encontró lo que a primera vista parece un lagar. La situación de este muro es de gran trascendencia, ya que nos indica claramente hasta dónde se extendía la ciudad salomónica. En esta misma área se abrió una trinchera-sondeo para unificar la estratigrafía del tell con la del recinto. Se descubrió un estrato de Hierro I (1200 a 900 a. de Xto); pero no se pudo llegar al Bronce Reciente.

Area B (Al Oeste del Tell).—Al desmontar los restos de la fortaleza asirio-persa descubierta en la campaña precedente, apareció un fuerte israelita de gruesos muros y de arquitectura típica de esta época en el Norte de Palestina. Constaba, al menos, de dos plantas. Fué destruído en una enorme conflagración: la gruesa capa de cenizas y el serio chamuscado de la sillería lo acreditan. Los excavadores no dudan sobre la fecha de esta destrucción: el 732 a. de Xto., la misma en la que fué destruído el correspondiente estrato del área A. La construcción de este fortín es debida a Ahab, aunque luego fué reconstruído, o al menos reparado, por Jeroboa II y Rekah. Al Norte del fortín se hallaron los restos de un edificio de época intermedia entre el fortín israelita y el asirio-persa. Por tanto, la ocupación del tell no quedó totalmente interrumpida entre ambos períodos.

Se estudió la muralla de la ciudad hallada en la primera campaña. Es posterior al fortín primitivo (Jeroboam II) y para su construcción hubo que inutilizar algún edificio del barrio residencial subyacente por imperativos estratégicos.

También aparecieron algunas inscripciones en esta área: en una jarra, probablemente de vino, «lpqh smdr» (Cfr. Cant. 2, 13, 15; 7, 13), en otra jarra «ldlyw». Se deben destacar un incensario en forma de mano y un cilindro-sello con una procesión de dioses portadores de sus atributos.

Area C (Al SO. del recinto).—Se ha podido fijar la fecha del templo descubierto precedentemente: es de la última época cananea. Junto a la sala ya conocida se halló una dependencia con estelas inacabadas. El acceso al templo estaba formado por una serie de terrazas escalonadas. También apareció en el templo un cuenco de bronce con unos címbalos.

El gran muro de tierra apisonada del recinto estaba contenido en el interior por unos contrafuertes de mampostería. Su historia es muy compleja, especialmente en el Br. Rec.

Pudo fijarse el siglo XIII, como fecha del abandono definitivo del recinto. Pudo también conseguirse la unificación de la estratigrafía del recinto en la forma siguiente:

Bronce Reciente I a
I b
II
—— abandono correspondiente al s. XV.

En los estratos del Br. M. se hallaron varios enterramientos de niños y una pequeña inscripción cuneiforme del siglo XVII: «^{m}I'š-me-^{d}Adad».

En los estratos del Br. Rec. apareció una alfarería con gran cantidad de cerámica, tornos de alfarero y molinos para la arcilla. También corresponden a esta época una máscara cúltica y un pequeño estandarte de bronce plateado consagrado a la diosa serpiente.

Area F (Centro del recinto).—Se descubrió un gran patio presidido por un enorme altar (pesa unas 5 Tm.) y flanqueado por una serie de piezas en las que abunda

la cerámica, con algunas piezas micenas y los objetos cultuales. En el tercer estrato (Br. M. II) apareció una complicadísima red de canales, y debajo, en el estrato cuarto, una red semejante de túneles subterráneos de utilización por el momento desconocida.

Gat (Tell esh Sheikh Ahmad el 'Areini)

S. Yeivin y S. Leví emprendieron en el verano de 1956 la excavación de este lugar, dando por supuesta la localización en el mismo de la ciudad filistea (20).

Tell el 'Areini tiene una superficie de 20 hectáreas. En su centro se eleva una pequeña acrópolis de 30 áreas. Sobre ella se encontraba un cementerio que ha perturbado por completo el primer estrato. Debajo de las tumbas apareció un estrato de época persa (600-300) con numerosos silos. El estrato siguiente es del Hierro II (900-600) y en él se encontraron varias asas con la estampilla *lmlk* y algunas figurillas de hueso.

En la vertiente occidental del tell fueron localizadas las fortificaciones del Hierro I, época de la monarquía unida, (1000-900). Parece ser que el tell estaba ceñido de un *glacis* de tierra apisonada, reforzado y coronado por un sólido muro de ladrillos cocidos. De trecho en trecho una torre se alzaba para mejorar la defensa. Sobre este muro se construyó durante el Hierro II (900-600) otro, acasamatado, en sillería y adobes, según la factura característica de la época.

Al pie del tell se halló un yacimiento del calcolítico y Br. Ant. (3.200-2.500) con siete niveles, separados casi siempre por capas de ceniza.

Yafa

Las excavaciones dirigidas por J. Kaplan hallaron los restos de las ciudad antigua (21). Cinco son sus estratos:

A) Bizantino, cuyos mosaicos están muy revueltos por los muros de las construcciones árabes que se elevaban sobre él.

B) Helenístico, en el cual se halló un edificio acasamatado. Se encontró algún ostracón.

C) Persa (primera mitad del siglo IV a. de Xto.) Entre los hallazgos de este período destaca un magnífico muro de sillería (2,50 m. de espesor). Se encontraron restos de cerámica importada fenicia y ática.

D) Hierro I y II. Sus restos fueron casi totalmente trastornados por los constructores del estrato C.

E) Bronce Reciente. Es el más importante; está dividido en tres fases: en la superior, la más reciente, apareció la puerta de la ciudad, con restos del bronce que reforzaba las hojas de madera de la misma y la calle que tenía en ella su origen. A la fase intermedia corresponden los restos de una torre. Tanto la puerta

(20) En I. E. J., 6 (1956), 258 s.
(21) En I. E. J., 6 (1956), 259 s.

como la calle persisten durante la fase inferior. En este último estrato se halló un jeroglífico de la 18 ó 19 dinastía.

Cesárea (Sinagoga)

En 1948 el Departamento de Antigüedades de Palestina hizo un sondeo al Norte de las murallas «cruzadas», donde casualmente se había hallado un capitel adornado con una *menorah* (candelabro de los siete brazos). Por el contexto arqueológico descubierto, quedó demostrado que el capitel en cuestión provenía de una sinagoga.

La Fundación Rabinowitz (22) decidió excavar completamente esta área para reconstruir las vicisitudes históricas de la misma. M. Avi-Yonah dirigió los trabajos (23).

Seguramente se remonta a la época herodiana y pervive en el mismo lugar hasta los primeros años de la ocupación árabe. Del edificio herodiano tan sólo se conservan los cimientos, pero por su tamaño y su disposición corresponden a un edificio público, seguramente la primera sinagoga, ya que los restos persa-helenísticos subyacentes no corresponden a grandes construcciones.

Una construcción muy modesta sucede al edificio herodiano y persiste durante los siglos II y III. Al ser destruída se alzó la sinagoga del siglo IV con orientación y demás características de sus contemporáneas. Constaba de tres naves separadas por columnas de dos clases. En el fuste de una de ellas se lee: *Ofrenda de Teodoro, hijo de Olimpo, para la salvación de su hija Matrona*. Entre los capiteles aparecieron algunos gemelos del hallado en 1948 y adornado con la *menorah*. Llaman la atención los restos de unas columnillas sin utilidad en el suntuoso edificio. Es lógico que los excavadores piensen en el nicho de la sinagoga de Dura Europos que resalta de la pared gracias a dos columnillas que sostienen el arco.

Destruída la sinagoga en el siglo VI, la nueva construcción forma un amplio vestíbulo pavimentado con mosaico, en el que se lee todavía la dedicatoria: *Berilo, archis [inagogo?] y administrador, hijo de Juto, hizo de su peculio el pavimento del triclinio*. Una nueva destrucción, esta vez por incendio, obligó a reparar el edificio a principios de la dominación árabe.

Ramat Raquel

Y. Aharoni publica en I. E. J. (24) su informe preliminar en inglés y corrige la identificación con Netofa, propuesta en el primer informe hebreo. En Ramat Raquel no aparecieron restos anteriores al Hierro II (900-600 a. de Xto.) y por la Biblia sabemos que Netofa fué habitada, al menos, ya en el tiempo de David (2 Sam. 23, 28 ss.).

---

(22) La fundación L. M. Rabinowitz constituída expresamente para el estudio de las sinagogas de Palestina.

(23) En I. E. J., 6 (1956), 260 s.

(24) Y. Aharoni: *Ramat Rachel*: I. E. J., 6 (1956), 102-111 y137-155, especialmente 150 ss.

En busca de una ciudad que corresponda con los hallazgos arqueológicos, propone Bei haKerem, a la cual adecua muy bien la suntuosa residencia descubierta en las excavaciones por ser capital de distrito.

II. SONDEOS Y EXPLORACIONES

Masada

En 1953 S. Gutman habia visitado detenidamente Masada llegando hasta las plataformas del norte de la «roca», no visitadas antes de él por lo difícil de su acceso (25). En su informe proponía la localización del palacio de Herodes precisamente en estas plataformas. También halló trazas de un acueducto, algunas cisternas en la falda de la montaña y el célebre sendero de la serpiente citado por Flavio Josefo.

Ante los descubrimientos de Gutman, la Universidad hebrea, la Israel Exploration Society y el Departamento de Antigüedades decidieron reconocer con mayor detención estas ruinas en dos campañas (marzo de 1955 y 1956) practicando los sondeos que fuera conveniente (26).

Los señores M. Avi Yonah, N. Avigad, Y. Aharoni, I. Dunayerski y S. Gutman, que dirigieron las dos expediciones, se propusieron levantar los planos de los restos visibles en la superficie de la «roca», examinar detenidamente las terrazas del extremo norte y estudiar las instalaciones hidráulicas.

Las ruinas de la superficie.—Cinco son los planos que nos ofrece el minucioso informe de I. E. J. (27) y corresponden respectivamente a un edificio de época herodiana, plano A, el más meridional; al monasterio bizantino, el B, situado algo más al Norte: al considerado por Schulten como palacio de Herodes, el C; a un cuartel el D; y al conjunto de arsenal y almacenes, el E. Ratificada en estas nuevas expediciones la hipótesis de Gutman, que localizó el palacio herodiano en las terrazas del Norte, el edificio C es interpretado como dependencias del Palacio Real: habitaciones para cortesanos y altos jefes militares. Dos sondeos han permitido distinguir los almacenes de víveres del arsenal. Estos sondeos, además, permiten ratificar la afirmación de Josefo sobre el incendio del arsenal, y el respeto de los depósitos de víveres, para demostrar al enemigo que el suicidio colectivo no era debido a la penuria de vituallas. En este mismo plano dos pequeñas construcciones difieren de las demás por su alineación y parece distinguirse una torre. ¿Se trata de los restos de la fortaleza macabea?

Las tres terrazas del norte han sido excavadas parcialmente, y su descripción ocupa la mayor parte del informe, dado su interés. El palacio construído por Herodes constaba de tres cuerpos de edificio que se elevaban sobre estas tres terrazas naturales, distantes bastantes metros de altura, y que tuvieron que ser ampliadas excavando en la vertiente rocosa o rellenando en sus bordes para conseguir la su-

---

(25) Cfr. Bull. of Isr. Expl. Soc. XVIII (1955), 254-267 [en hebreo].

(26) M. Avi Yonah, N. Avigad, Y. Aharoni, I. Dunayevsky y S. Gutman: *Survey of Masada, 1955-1956*: I. E. J., 7 (1957), 1-60.

(27) Han prescindido de la iglesia bizantina.

perficie requerida por el proyecto. Dos escaleras, en parte excavadas en la roca y cubiertas, comunicaban los tres cuerpos entre sí.

La terraza superior estaba ocupada por un pequeño edificio de nueve habitaciones y un estrecho pasillo en forma de U que las dividía en tres grupos de tres. Juzgan los arqueólogos que probablemente las tres del interior formaban la *suite* regia y el corredor era recorrido por la guardia personal que defendía el reposo del rey. La única puerta del edificio se halla al norte y da sobre una terraza de magníficas vistas y de la que descendía la escalera que comunicaba esta parte del palacio con las terrazas inferiores. Los sondeos llegaron al pavimento de las habitaciones que son de mosaico blanco y negro. Es curioso cómo el muro del sur que separa el palacio del resto de la meseta, ha podido conservar las huellas dejadas por los centinelas que hacían la guardia en este punto: grafitti, restos de comida (huesos de dátiles, cáscaras de nueces)... El muro ha sido reforzado de forma que hace pensar a los estragos de un terremoto, sin duda el citado por Josefo y correspondiente a la primavera del año 31 a. de Xto. Los restos anteriores serían por tanto macabeos y los posteriores herodianos. Contrasta además, la sobriedad de las construcciones más antiguas con la suntuosidad y derroche de las posteriores, característica de las obras de Herodes.

La excavación, casi total, de la *terraza intermedia* ha sido descorazonadora. Lo que desde la terraza superior, a 20 metros de altura, parecían los restos de una torre circular no era, probablemente, más que un elemetno ornamental para dar la impresión al exterior de que el cuerpo del edificio de la plataforma inferior era más profundo. Al SO. de la misma y excavados en la roca, aparecieron una cisterna y un pequeño baño.

La terraza inferior, 13 metros más abajo de la intermedia, tuvo que ser ampliada al NE. para construir sobre ella un peristilo. Los muros que sostienen esta ampliación daban, y siguen dando, a quien los observa desde fuera, la impresión de una imponente fortaleza. Las columnas del peristilo no eran monolíticas, como indica Josefo, sino revestidas de estuco, según el gusto romano. Un nuevo indicio de que el historiador judío no conocía la fortaleza más que desde el exterior. A juzgar por los escombros, no existió ninguna planta sobre el peristilo. Una escalera al SE. conducía a unos sótanos, cuya utilización se desconoce por haberse despeñado la parte oriental de los mismos. Se halló aquí un óstracon.

Instalaciones hidráulicas.—Además de las cisternas de la cumbre de la roca, previamente conocidas, se encontraron dos series en la vertiente NO. de la misma. Constan de ocho y cuatro algibes respectivamente, que son de gran capacidad. Como 40 metros de cota separan ambos grupos, cada uno está unido con el sendero de la serpiente por un caminillo. Se hallaron vestigios del acueducto que recorriendo el agua de W. Masada las alimentaba

Material escrito.—Tan sólo el *óstracon* y un *grafitto* resultaron legibles. En el primero, junto al nombre propio *Hnny br Shmwn*, aparece la palabra *Shm* [']*h* precedida de *mn*. Acaso se trata de un nombre de lugar, desconocido hasta la fecha, pero que puede relacionarse con el enigmático gentilicio «simeacianos» mencionado en Cron. . 2, 55.

El *grafitto* griego, consta de dos palabras: ΓΑΙΟC ΑCΚΑΑS.

El Negueb

La quinta campaña de la expedición que dirige el profesor Nelson Glueck (28) descubrió varios yacimientos prehistóricos, alguno muy rico en utillaje de pedernal. También fué una sorpresa la abundancia de lugares con restos calcolíticos que fueron hallados en el Negueb Norte; los más meridionales se encuenran al Norte de Kurnub. Aunque se trata de una cultura peculiar, son muchos los puntos de contacto con la de W. es-Seba y la gassuliana (29).

Siguieron encontrándose sitios del Bronce Antiguo, pero sobre todo abundan los del B. M. I (siglos xx y xix a. de Xto.) como en las anteriores campañas; sólo en 1956 se identificaron 30. Como en dicha época eran desconocidos los impermeabilizantes, todos los lugares se encuentra junto a fuentes o pozos para aprovechar el agua de superficie o subterránea. Entre las regiones más ricas en agua, y por tanto de mayor densidad de población, destaca la formada por los Wadies el Aujja y Hafir con numerosos pozos y la fuente, ya en territoroi egipcio, de 'Ain Qudeirat [Oadés Barnea]. Entre los muchos poblados se hallaron los restos de una ciudad, 1.000 por 200 m. Como por estos wadies circulaban las caravanas del Sinaí, los habitantes debían conjugar la economía agrícola con el comercio caravanero. Hay que notar que todos ellos son «ciudades» abiertas, prueba de que debía reinar una verdadera «paz octaviana».

No ocurre lo mismo en la siguiente gran época de sedentarización. Hierro II (900-600 a. de Xto.), en la que la población abandona la proximidad de las fuentes para situarse en lugares de mejor defensa. Notemos que, gracias a los impermeabilizantes, pueden construir cisternas a discreción. Aun hoy resultan impresionantes los recios muros de algunas ciudades. Probablemente la misión de estas fortalezas era doble: defender las tierras cultivadas y proteger el tráfico a través del Negueb. Por esto, y como rara vez las nuevas instalaciones, nabateas o bizantinas, coinciden con las anteriores, podemos establecer tanto los límites de las zonas cultivadas, como el trazado de las rutas caravaneras que comunicaban entre sí y a través del Negueb el Sinaí, Berseba y Petra.

Petra (Um el Biyara)

La cima conocida por los árabes con este nombre fué la acrópolis de la Sela bíblica. Dada la importancia del lugar, algunos miembros de la A. S. O. R., dirigidos por W. H. Morton, hicieron en ella un reconocimiento de superficie en junio de 1955. El informe del director en Bib. y Arch. (30) describe edificios, cisternas, cerámica y petroglifos.

---

(28) Nelson Glueck: *The Fifth season of exploration in the Negeb*: B. A. S. O. R., 145, 11-25.

(29) También en lugares hoy desérticos del Este de Palestina, como en Qumrán y W. Murabba'at, han aparecido restos contemporáneos.

(30) Cfr. Bibl. Archeol., XIX (1956), 26-36.

Edificios.—Al N.-E. de la esplanada, en dos niveles distintos y el talud que los une, fueron reconocidos los restos de 13 consrucciones nabateas. Están planeadas de forma que no quiten la vista sobre los wadies. Un sondeo permitió determinar que los muros se conservan todavía a más de un metro de altura sobre el pavimento que era de losas. No es un refugio temporal sino un grupo de verdaderas viviendas.

Cerámica.—Por toda la superficie y especialmente en el centro de la esplanada se encuentran restos de la cerámica edomita (Hierro: 1.200-600), destacando las formas grandes: tinajas y ánforas. En los edificios nabateos abunda la de este período.

Cisternas.—Bien situadas, son de gran capacidad.

Petroglifos.—Los grabados en la roca han llamado muy poco la atención de otros exploradores. Se descubrieron 15 grupos, algunos en sitios hoy inaccesibles. Probablemente fueron tallados con pedernal. Entre los temas representados predomina una especie de íbice o rebeco de cuernos largos y curvos. También destacan un gallo y una serpiente; en uno de ellos un tablero de juego. Morton cree que corresponden a tres períodos distintos: thamúdico, bizantino y árabe.

III. MANUSCRITOS E INSCRIPCIONES

Qumrán

Los rollos de cobre.—J. T. Milik, encargado por el P. De Vaux y el Dr. W. Read de su estudio, ofrece en Bibl. Arch. (31) una visión de conjunto sobre este documento descubierto en 1952 por la expedición conjunta de l'École Biblique, la American School of Oriental Research y el Palestine Archeological Museum.

Si antes de poder leerse habían suscitado la curiosidad incluso fuera del mundo científico, cuánto más después de la publicidad sensacionalista originada por las primeras informaciones sobre su contenido.

Fracasados todos los intentos de reestablecer la flexibilidad del metal, y que han durado varios años, fueron entregados finalmente los dos rollos a W. Baker, del Manchester College of Technology, para que los cortara en bandas paralelas (32). Son dignos de encomio los esfuerzos del Sr. Baker, gracias al cual se ha conservado íntegro el texto.

En su origen los dos rollos formaban un solo documento de 2,40 m. de largo y 30 cm. de ancho, resultado de la unión de tres bandas de igual longitud. El rollo mayor contenía dos de estas bandas y el menor la restante. Cada una de estas hojas contenía cuatro columnas de texto. Cada columna contaba entre 17 y 13 líneas de texto.

---

(31) J. T. Milik: *The Copper Document from Cave III, Qumran*: B. A., XIX (1956), 60-64.

(32) Operación delicadísima realizada después de rellenar su interior con escayola y recubrir el exterior con acetona. A medida que se hacía un corte se vaciaba y fotografiaba la banda desprendida.

Paleográficamente corresponde a mediados del siglo I después de Cristo. Errores y rasgos confusos del escriba, no acostumbrado a trabajar sobre metal, hacen hipotética la lectura de algún pasaje.

A primera vista su contenido es muy extraño: una lista de alrededor de 60 «tesoros», con la indicación de sus respectivos escondrijos, que, si bien repartidos por toda Palestina, se concentran principalmente en Jerusalén (recinto del Templo, Cedrón y Necrópolis del Olivete). El redactor utiliza un esquema literario constante: *a*) Lugar; *b*) descripción del punto de referencia; *c*) profundidad del escondrijo, y *d*) cantidad del metal precioso o resina aromática.

La cuantía total de los 60 tesoros, con el margen de error debido a las lecturas hipotéticas, asciende a la fabulosa suma de 6.000 talentos romanos, que calcualdos a 33-34 kg., ¡exceden las 20 Tm. de metales preciosos!

Excusado es decir que no se trata de un documento histórico. Sus características lo sitúan en el género folklórico: un sumario de tradiciones populares, recopiladas y puestas en forma por un escriba semiletrado que vivía en una de las cuevas adyacentes al monasterio de Qumrán. Es un documento privado, sin relación con los escritos oficiales de la comunidad.

Su interés lingüístico es muy grande, por tratarse del documento más antiguo entre los escritos en hebreo no bíblico. En efecto, supera en más de medio siglo al hebreo misnaico o vulgar descubierto en algunos documentos de W. Murrabba'at.

Inscripciones nabateas

J. Starcky y J. T. Milik recibieron de la Académie des Inscriptions et Belles Letres el encargo de preparar los fascículos del Corpus Inscriptionum Semiticarum consagrados a los textos nabateos, que no pudo publicar el malogrado P. Savignac (†).A pesar de disponer de sus notas decidieron repetir la visita de los lugares fundamentales, porque algunos de los textos habían sido recogidos hace ya más de medio siglo.

Dedicaron el mes de marzo de 1955 a los lugares accesibles de Transjordania del Sur, y julio del mismo año al sudeste de Siria (33). Esta doble expedición fué muy fructuosa en general, aunque fuera muy variada según los lugares: en algún sitio habían desaparecido las inscripciones, en otros se hallaron nuevas. Sacaron nuevas fotografías y vaciados de inscripciones ya conocidas y localizaron algunas de existencia ignorada. Entre las últimas destaca la de un altar (mâsgida) dedicado a Dushara y que proviene de la región de Soueida.

Inscripciones griegas y árabes de Jaber

El P. Lombardi, O. F. M., que consigna en su artículo (34) las tres inscripciones ya conocidas, descubrió nueve más: siete griegas y dos árabes, todas ellas funerarias. La última es ilegible por estar tachada en gran parte.

---

(33) En R. B., 64 (1957), 223-225.

(34) G. Lombardi: *Nuove Inscrizioni di Jaber*: L. A., VI (1955-1956), 299-323.

El reconocimiento detenido de los restos a flor de tierra o reutilizados en las construcciones actuales y los datos proporcionados por las inscripciones permiten a Lombardi fijar como topes de la vida de Jaber los siglos I y VI d. de Cristo, respectivamente.

Jerusalén, julio de 1957.

VICENTE VILAR

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

A. JÜLICHER: ITALA, *Das Neue Testament in Altlateinischer Überlieferung*. III. *Lucas Evangelium*. Berlín, 1954.

Escribimos con retraso el juicio crítico que nos ha merecido la famosa obra que, amparándose en el nombre de Adolf Jülicher, publica la Deutschen Akademie der Wiessenschaften zu Berlín.

Como es sabido, se trata de la edición crítica de la *Vetus Latina* en los Evangelios.

Y decimos de la *Vetus Latina* porque, si bien la obra se encabeza con el título de *Itala*, en realidad la obra se extiende también a la *Africana*, a través del códice *e*, que se edita a lo largo de todo el Evangelio paralelamente al texto de los códices que representan el texto europeo. Más aún: como también se coteja la *Vulgata*, en iguales condiciones que los demás testigos, y la *Vulgata* en los Evangelios contiene un fondo arcaico prejeronimiano, la *Itala* de Jülicher más que *Itala* debiera llamarse *Vetus Latina*, indicando así todo su alcance.

Antes del presente volumen se editaron otros dos, que tienen las mismas características. La obra fué inaugurada el año 1938 con el Evangelio de San Mateo. Siguió después el de San Marcos, el año 1940. Pero luego la guerra y los diversos avatares, por los que fué pasando Alemania, hubieron de interrumpirla hasta el año 1954, en que salió este volumen, conteniendo el Evangelio de San Lucas.

La breve introducción, de página y media, que precede a este volumen, va firmada por Kurt Aland; y, luego de otra página con el índice de las fuentes en él usadas, se pasa directamente a la edición crítica.

Aquí nos limitamos al Evangelio de San Lucas. Siendo su Introducción tan breve, apenas merece comentario alguno. Se siguen en San Lucas las mismas orientaciones que en San Mateo y San Marcos.

Las fuentes a que se ha recurrido son, además de la *Vulgata*, los manuscritos conocidos de la *Vetus Latina*. Se han aprovechado todos, sin duda con gran meticulosidad, tanto en la transcripción como en la impresión. Pero no se aporta elemento alguno nuevo. Todos son bien notorios y sus siglas nos son familiares a través de los manuales de Crítica Textual del Nuevo Testamento: *a* a^2 *b c d e f* ff^2 *i l g* r^1 *s*, con letras latinas; β, π, con letras griegas. Además el *Codex Aureus Holmiensis* (*aur*).

La edición se hace exclusivamente a base de estos códices bíblicos, prescindiendo de los litúrgicos y de las citas patrísticas, de que tan abundante uso hacen en la misma Alemania los PP. Benedictinos de Beuron.

La novedad hay que buscarla en la disposición tipográfica del volumen. Hasta ahora, todas las ediciones críticas habían separado al texto del aparato crítico, poniendo al primero con un tipo de letra en la parte superior, y abajo al segundo con otro tipo distinto. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con las ediciones de Kittel y de Kahle, en *hebreo*; con las de los *LXX*, de Cambridge y de Rahlfs; con el *N. T. griego* de Tischendorf y de Von Soden; con la *Vulgata*, de Wordsworth-White y de los Benedictinos de San Jerónimo. En cambio en la *Itala*, de *Jülicher*, se cambia totalmente esta disposición y corren, a lo largo del mismo cuerpo de la página, siempre en líneas paralelas, el texto y las variantes.

Esto representa sin duda una *novedad*. Pero ¿representa igualmente un verdadero *progreso científico*? O, al menos, ¿supone una *ventaja*?

Sinceramente creemos que ni lo uno ni lo otro. En cuanto al *progreso científico*, porque el método antiguo es más claro; en la *Itala*, de Jülicher, aun aquellos que estén habituados a estas lides, podrán a veces con dificultad descifrar la significación exacta de algunas variantes. Y en cuanto a la *ventaja*, porque ninguna utilidad práctica se adquiere con tal método; antes al contrario, tal método obliga a dejar en cada página un enorme espacio vacío, que, por fuerza, hace subir extraordinariamente el coste de una edición, ya de por sí bastante cara.

Por lo demás, no cabe duda de que esta obra es importantísima y tiene relevantes méritos. Está hecha con gran fidelidad a las fuentes, y viene a llenar un vacío, dentro del campo de la crítica textual: la edición crítica de la *Vetus Latina* en los Evangelios, que tanta importancia tiene.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

HOWARD M. TEEPLE: *The mosaic eschatological Prophet*. «Journal of Biblical Literature». Monograph Series, vol. V. Society of Biblical Literature. 224 North Fifteenth Street. Philadelphia 2. Pennsylvania, 1957. 122 pp.

Históricamente Moisés ha sido considerado en la literatura y tradición judía como el mayor de los profetas. Su labor como estructurador de la teocracia hebraica nunca fué olvidada en la historia de Israel. Esta profunda admiración por su persona dió lugar a que surgiera la idea de su reaparición en los tiempos mesiánicos como colaborador del Mesías y aun a veces como el propio Mesías. Es el «profeta mosaico escatológico». En este opúsculo-monografía el Dr. Teeple se ocupa de la figura de Moisés en su proyección escatológica en la literatura y tradición judaica. El trabajo lo divide en cinco apartados: 1. Introducción o planteamiento del problema; 2. El futuro de la Ley en el Judaísmo (la Torah eterna, la interpretación de la Torah, la Nueva Ley y la abrogación de la Torah); 3. El profeta escatológico en el Judaísmo (los nuevos tiempos mosaicos, Moisés como ideal, la Asunción de Moisés, Moisés como profeta escatológico); 4. El profeta escatológico mosaico en la primitiva Cristiandad (Jesús como Profeta semejante a Moisés, según San Mateo. Cristo superior a Moisés); 5. Conclusiones: La identificación del profeta escatológico en el Judaísmo, la función del profeta escatológico en el Judaísmo (el Profeta Rey y el Profeta Legislador).

El autor cree que la base para esta expectación sobre el retorno del gran Legislador hebreo está en la narración bíblica sobre la ascensión de Elías y Henoc a los cielos. Según la tradición popular judía la excepcional figura de Moisés debía de asistir a la manifestación de los tiempos mesiánicos. El Dr. Teeple sintetiza bien las distintas fases de esta expectación judaica en los diversos capítulos de su monografía. Su exposición es sencilla y sin recargo de erudición, pero altamente sugerente.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

Brunot, Amédée: *La génie littéraire de Saint Paul.* (Lectio Divina, 15.) Paris, Les Éditions du Cerf, 1955, 254 pp.

La colección *Lectio Divina* dedicada a estudios sobre cuestiones especiales de Sagrada Escritura, había ya publicado dos volúmenes sobre los escritos del Apóstol: uno de Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, y otro del P. Spicq, *Spiritualité sacerdotale de Saint Paul.*

El P. Brunot, de los Padres de Bétharram, publicó hace ya dos años, dentro de la citada colección, un nuevo estudio sobre San Pablo. Todo trabajo que vaya dedicado a esclarecer un punto de su doctrina o de su fisonomía siempre debe ser agradecido por los que quieran ahondar en el pensamiento de este gran escritor, en su espíritu, carácter, educación, ambiente.

Así lo cree el autor, y siguiendo la directrices de S. S. Pío XII, emprende este trabajo para captar la psicología de San Pablo. Pues, con ser tantos los dedicados a él ni uno sólo existe que estudie amplia y exclusivamente su psicología literaria; cosa rara tratándose de un escritor del alcance e importancia suya.

Para estudiar todo lo que pertenece a ese dominio psicológico, el autor hace un esfuerzo de penetración y comprensión del espíritu paulino, alejado de nosotros, y que, colocado en un ambiente distinto del nuestro, trata materias sublimes.

Si el título de la obra pudiera inducir a duda, el fin aparece muy claro en el plan que nos da de la misma. El estilo de Pablo debe reflejar en algún modo su manera de ser y hasta su alma. Ya otros han tratado de Pablo escritor, en concreto. (Son conocidas las obras del P. Prat, *Théologie de Saint Paul*, I; Ricciotti, *Pablo Apóstol*, 1950, pp. 139-145). Y nuestro autor hubiera podido dar una extensión mayor al hablar de los procedimientos literarios empleados por él.

Pero más que limitarse a este aspecto literario nos da las características de su espíritu: la inteligencia, la voluntad, el sentimiento y la imaginación, los cuales obran como luz y fuerza. De la confluencia de estas facultades resulta el carácter, el cual da color personal no sólo a la actividad material, a la producción de un escritor, sino a la manera de ser, a la santidad en nuestro caso.

En Pablo se puede descubrir una *inteligencia* de primer orden (cap. I, pp. 70-100). Ello le da motivo para estudiar la intuición y la deducción, profundidad y vigor, fidelidad y originalidad, realismo y optimismo. Dicha inteligencia va ligada a una *voluntad* recia (cap. II, pp. 101-155): de aquí su grande amor a Jesucristo, a los hombres; su entrega al ideal apostólico a fin de ganar a estos para Dios. La *sensibilidad ardiente* (cap. III, pp. 157-202) nos es descrita por la tensión y armonía de sentimientos; aquí estudia algo concreto de su estilo: las ironías del

polemista y su literatura; los defectos y bellezas de ésta. Y finalmente, su *imaginación* brillante, presentada como auxiliar que ha sabido servirse eficazmente de la imagen y del gran tema del misterio de salvación donde entra la creación toda, además de las fuerzas del orden invisible.

De todo ello resulta un vivo retrato psicológico de su genio humano, religioso y místico; ese genio que es una superioridad intelectual, una razón firme y lúcida unida a una voluntad firme, a una sensibilidad ardiente y a una imaginación brillante. Pablo con estos elementos da a conocer, en la medida que ello es posible, el misterio de Cristo. Pocos hombres han expresado unos sentimientos más elevados y más profundos en un lenguaje tan potente e impresionante. En este aspecto Pablo no ha sido superado. Es aquella elocuencia tan alabada por San Juan Crisóstomo y San Agustín, que no se debe ni a la lengua, ni al estilo que usa, sino a la grandeza de ideas, vida interna de las formas y el don de la expresión.

Aunque se trate de un opúsculo dedicado al gran público, el autor no descuida la bibliografía que es abundante y escogida, la cual será de provecho a los que quieran profundizar un punto especial. Véase, por ejemplo, la que recoge referente a la vida del Apóstol, y los estudios literarios y psicológicos (pp. 229-231). Y en concreto, sobre Tarso y educación de Saulo (p. 11, nn. 1 y 2), sobre su teología (p. 64, n. 3) y su mística (p. 102, n. 1).

Después de la lectura del P. Brunot adquirirán mucho más relieve varios textos paulinos. El autor se ha propuesto allanar los caminos, difíciles para muchos, de la doctrina de Cristo y de su Iglesia. Y su objetivo ha sido, según creemos, plenamente logrado. El mismo entusiasmo y ardor —muy de acuerdo con el autor y el tema que trata— se hace fácilmente comunicativo. ¡Cuántas sugerencias pueden hallar en estas páginas los que se dedican al apostolado, al contemplar este modelo de apóstol que siempre será el convertido de Damasco, desprendido, anhelante, entregado del todo al servicio de una intuición y de una experiencia mística!

R. M.ª Díaz Carbonell, O. S. B.

Ch. Burchard: *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Beihefte zu Z A W 76), Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1957, 165 × 24 mm., XV + 118 pp.

Es tan tupida la producción literario-científica en torno a los manuscritos famosos del Desierto de Judá, que se hacía necesaria una obra dedicada exclusivamente a la bibliografía de ellos. Christoph Burchard la recoge, presentando con gran esmero y claridad los trabajos aparecidos en 22 lenguas, sean ellos de mucha o poca importancia, aun aquellos que sólo incidentalmente tocan algún punto relacionado con dichos manuscritos.

La bibliografía de los años 1948-1955 incluye los escritos en caracteres latinos (pp. 1-18), los en griego (p. 79) y los en lengua hebrea (pp. 80-92). Viene a continuación (pp. 93-107) un suplemento para 1948-1956, en el que casi todas las publicaciones señaladas —en él no se incluyen trabajos cortos secundarios— son del año 1956, pero casi ninguna de las que aparecieron a finales de ese año, a pesar de que se menciona alguna de 1957. En total señala 1.556 publicaciones, compuestas por 616 autores, registradas según el orden alfabético de éstos. El distinto tipo

de letra que tienen los títulos de los trabajos varía según se trate de edición de textos, traducciones, obras más o menos largas y de más o menos importancia y originalidad según el autor de la Bibliografía. Se mencionan también las reseñas que han tenido, y a veces la dependencia de unos trabajos de otros. Todo un sistema muy completo de siglas permite frecuentemente precisar aún más el contenido de ellos. La Bibliografía de Burchard, compuesta con tanto esmero y detalle, ha de ser, pues, una verdadera ayuda a todo el que se dedique al estudio de los manuscritos del Desierto de Judá.

Sin embargo, el título que ha puesto a su obra presenta cierta confusión; hubiera sido preferible llamarla Bibliografía de los Manuscritos del Desierto de Judá, puesto que recoge también la de los manuscritos aparecidos en Wadi Muraba'at y en Jirbet Mird que están alejados bastantes kilómetros del Mar Muerto, en el interior del desierto. Se podría retener ese nombre —aunque siempre con menos propiedad— si sólo se tratara de los manuscritos de Qumran. Acertadamente, la gran obra en que se van editando todos los manuscritos recogidos por el desierto desde 1949, se llama *Discoveries in the Judean Desert*. Burchard se ha acomodado, no obstante, a la costumbre que todavía perdura en muchísimos escritores, sobre todo en los de habla inglesa.

F. Javier Caubet Iturbe, SS. CC.

H. H. Rowley: *The Dead Sea and the New Testament*. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1957, 32 pp.

Este corto escrito recoge lo principal de la última conferencia de las cuatro que pronunció el ilustre autor en la Universidad de Bristol en la primavera de 1957. Desea H. Rowley llevar claridad y sosiego a gran número de personas preocupadas por las consecuencias que los manuscritos de Qumrân podrían traer contra su fe cristiana al enterarse de las armaciones gratuitas propaladas primero por A. Dupont-Sommer y luego, tan sensacionalmente por el lujo de propaganda, en los países de habla inglesa por el periodista Edmund Wilson y J. M. Allegro Incluso se ha llegado a decir que los mismos hombres de ciencia, cristianos y aun judíos, habían ocultado o falsificado el contenido de los manuscritos.

La conocida ponderación y el dominio del tema del eminente profesor de lengua y literatura hebreas de la Universidad de Manchester se manifiestan una vez más en este opúsculo. La figura del Maestro de Justicia se reduce a las proporciones de los datos de los manuscritos y se hace ver la inconsistencia y fantasía de lo que se ha insinuado sobre su pretendida crucifixión y resurrección. Se fija el autor en las prácticas e ideas de Qumrân sobre el bautismo, banquetes sagrados, Mesías, reino de Dios, etc., y muestra la viva disconformidad del Maestro de Justicia y la secta de Qumrân con Jesús y su Iglesia. Los manuscritos nos son muy interesantes para conocer mejor el fondo judío del Nuevo Testamento, pero también para demostrarnos el abismo inmenso doctrinal que media entre el Cristianismo y la secta de Qumrân.

Sería de desear que una exposición tan serena, clara y científica como este escrito de Rowley se presentara al gran público español; y que de acudir a traduc-

ciones de obras sobre los manuscritos de Qumrân, se escogieran aquellas que han de ilustrarle imparcialmente, y no las que han de inyectar veneno y falsedad en sus mentes.

F. Javier Caubet Iturbe, SS. CC.

E. M. Llopart: *La protovetlla pasqual apostòlica*. Contribució a l'estudi del seus testimonis literaris, Montserrat, 1956, 138 págs. (tirada aparte de Scripta et Documenta 7: Liturgica I Cardinali I. A. Schuster in Memoriam págs. 387-522).

Creemos encontrarnos ante una obra verdaderamente valiosa por cuanto, partiendo de los más recientes estudios del kerygma apostólico, intenta establecer relaciones entre él y la primitiva liturgia. A pesar de la modestia del autor, que recalca en varias ocasiones su intento de dar simplemente aportaciones, no conclusiones definitivas, del conjunto de pruebas y del profundo análisis a que se someta la Primera Carta de Pedro, queda la impresión de que los corolarios de su trabajo bien planeado y bien argumentado son casi hallazgos que se pueden dar por buenos.

Siguiendo al autor, se concluye, en efecto, que remonta a la época apostólica la organización de un año cristiano, primitivamente calcado, como era fácil de suponer, sobre el judío; que el kerygma del año litúrgico debía ser texto escrito y, por tanto, puede considerarse el fundamento de los sinópticos; este kerygma tenía varias formas: el oficial, conocido por los Evangelios; el cultural, en parte reproducido por Lucas en el capítulo 24; el ritual de la Vigilia Pascual, y, finalmente, las cartas festivas de Pablo y primera de Pedro y de Juan. Gracias a estas cartas se puede reconstruir en sus grandes líneas la vigilia Pascual de la época apostólica, cuya parte hablada, según el autor, se nos ha transmitido virtualmente en la Primera de Pedro, con el himno introductorio, la catequesis prebautismal y la catequesis mistagógica; esta liturgia, que hace falta tener en cuenta para entender los otros escritos bíblicos que antes citamos, se observaba ya en Roma, pero era de procedencia palestinense. Esta liturgia parece uniforme, porque en sus rasgos generales conviene tanto en las cartas escritas desde Roma por Pedro y Pablo como en las de Juan, y en la de Santiago; ésta nos revela quizá una etapa anterior, más en concordancia con el kerygma vinculado al Sermón de la montaña. Estas consecuencias del estudio de Dom Llopart, bien conocido por la seriedad de sus trabajos y por la exquisita escrupulosidad de su método, parecen en algunos casos poco más que hipótesis derivadas de las actuales doctrinas en este campo, pero en otros se apoyan unas a otras y conceden a toda la construcción la certeza de una investigación que abre amplios nuevos campos y que, su trabajo bien planeado y bien argumentado son casi hallazgos que se pueden ciertamente, hace ver de modo distinto y más en su ambiente el momento más importante de la Iglesia naciente.

M. C. Díaz y Díaz

REVISTA DE REVISTAS

Aevum, 1957, may.-jun.—V. Peri, *Intorno alla tradizione manoscritta delle Omelie origeniane su Isaia nella traduzione latina di S. Gerolamo*, pp. 205-229.

Analecta Sacra Tarraconensia, 1956, 2.°—M. Morreale, C. W. Gardine, F. S. C., *La primera epístola de San Pablo a los Corintios, según el manuscrito escurialense I-j-2* (Introducción histórico-literaria del manuscrito.—Edición del texto de la carta, más un glosario de algunas palabras), pp. 273-312.

Antonianum, 1957, jul.-oct.—A. Amore, o. f. m., *Il preteso «Lapsus» di Papa Marcellino* (No se demuestra la calumnia levantada por los Donatistas), páginas 411-430.—G. Garbini, *Note aramaiche 2-4* (Una nueva inscripción de Bar-Rkb; Rb' y rb'h = cuarto; la inscripción de Tell Halaf), pp. 427-430.

Bible et Vie chrétienne, 1957, jun.-ag.—C. Charlier, *Méthode historique et lecture spirituelle* (Los dos métodos: históricos, espirituales: Las leyes de una exégesis cristiana), pp. 7-26.—A. Feuillet, *L'universalisme dans la religion d'Osée*, páginas 27-35.—R. S. Wallace, *La Parabole et le prédicateur*, pp. 36-50.—A. d'Hippone, *Sermon sur les deux fils*, pp. 57-64.—A. George, *L'intelligence des Écritures*, pp. 65-71.—I. Frasen, *Cahier de Bible: les Paraboles*, pp. 72-84.—J. Duplacy, *La lecture chrétienne du psaume huit*, pp. 85-93.

— — — —, 1957, nov.—P. Evdokimov, *Initiation à l'icône*, pp. 7-27.—M. Auber, *La Bible illustrée des varrières de la Sainte-Chapelle*, pp. 28-34.—A. Gelin, *La sainteté de l'homme selon l'Ancien Testament*, pp. 35-48.

Bíblica, 1957, 3.—J. T. Milik, *Deux documents inédites du Désert de Juda* (Un fragmento de un Salterio, que proviene sin duda de la 4 Gruta de Qumrân, y media hoja de papiro, que contenía el acta de venta de un terreno y que está escrita en arameo), pp. 245-268.—J. J. Rabinowitz, *The Aramaic Papyri, the Demotic Papyri from Gebelén and Talmudic Sources*, pp. 269-274.—V. Paulousky, *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras* (I), pp. 275-305.—M. Dahood, *Some North west-Semitic Words in Job* (La comparación de ciertos lugares de Job, con textos ugaríticos y amarnenses, fuente de luz para explicar los primeros), pp. 306-320.—L. Delekat, *Die Peschitta zu Jesaja zwischen Targum und Septuaginta* (II), páginas 321-335.

Biblische Zeitschrift, 1957, 2.—K. H. Schelkle, *Über alte und neue Auslegung*, pp. 161-177.—K. Schuber, *Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran*, pp. 177-197.—V. Hamp, *Zur Textkritik am Hohenlied*, pp. 197-214.—A. Strobel, *Jeremias, Priester ohne Gottesdienst?*, pp. 214-224.—F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, pp. 224-252.—A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16, 13-23* (1. Teil), páginas 252-272.—J. Bauer, *Die literarische Form des Heptaemeron*, pp. 273-277.—

S. GRILL, *Die Partikeln lo' lô, lû, lî*, pp. 277-281.—G. ZIENER, *Femina circumdabit virum Jer. 31, 22*, pp. 282-283.—M. MEINERTZ, *«Dieses Geschlecht» im Neuen Testament*, pp. 283-289.—J. MOLITOR, *Zur Harmonistik des altgeorgischen Evangelientextes*, pp. 289-296.

Bijdragen, 1957, 2.—I. DE LA POTTERIE, S. J., *Een nieuwe papyrus van het vierde evangile, Pap. Bodmer II* (Destaca la importancia de este papiro Bodmer II para establecer las variantes en la tradición del texto del IV Evangelio), páginas 117-128.—B. R. BRINKMAN, S. J., *«Creation» and «Creature». I. Some texts and tendencies (excluding Romans)* (Señala las diversas tendencias exegéticas con que se interpretan algunos textos en los que entran esas palabras), páginas 129-139.

— — — —, 1957, 4.—B. R. BRINKMAN, S. J., *«Creation» and «Creature». Text and tendencies in the Epistle to the Romans*, pp. 359-374.

Benediktinische Monatschrift, 1957, 7-8.—B. SCHWANK, *War das Letzte Abendmahl am Dienstag in der Karwoche?* (Sobre la situación cronológica planteada por Jaubert y recogida en Biblica por E. Vogt), pp. 268-278.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1957, abr.-jun.—H. CROUZEL, *Le Dogme de la Rédemption dans l'Apocalypse*, pp. 65-92.

Catholic Biblical Quarterly, 1957, jul.—R. F. MACKENZIE, *The Messianism of Deuteronomy*, pp. 299-305.—A. GUGLIELMO, *The Fertility of the Land in the Messianic Prophecies*, pp. 306-311.—R. T. SIEBENECK, *The Messianism of Aggeus and Proto-Zacharias*, pp. 312-328.—CH. P. CEROKE, *Luke 1, 34 and Mary's Virginity*, pp. 329-342.—A. F. SAVA, *The Wound in the Side of Christ*, pp. 343-346. D. M. STANLEY, *Rudolf Bultmann: A Contemporary Challenge to the Catholic Theologian*, pp. 347-355.

Ciencia y Fe, 1957, abr.-jun.—J. ADÚRIZ, *Régimen de preposiciones en el vocabulario paulino de Pistéuo* (A Dios, la fe se refiere preferentemente con construcciones de movimiento; a Cristo, con construcciones estáticas), pp. 157-161.

— — — —, 1957, jul.-sept.—F. STORI, *El trabajo en la Biblia* (Nota bibliográfica), pp. 321-332.

Ciencia Tomista, La 1957, abr.-sept.—M. DE TUYA, O. P., *La doctrina eucarística de los Sinópticos*, pp. 217-281.

Divus Thomas, 1957, oct. dicb.—A. ALBERTI, *Il divorzio nel Vangelo di Matteo* (Conclusión del estudio es la siguiente versión del texto griego: Mt 5, 32: El que repudia a la propia mujer — excepto en el caso de matrimonio (inconscientemente) nulo, etc.; Mt. 19, 9: El que repudie a la propia mujer — si no es el caso de matrimonio (inconscientemente) nulo, etc.), pp. 398-410.

Ephemerides Carmeliticae, 1957, 2.—P. DELLA MADRE DI DIO, O. C. D., *«Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?»* (Discute los argumentos del P. Audet y concluye que no son ni tan claros ni tan evidentes como para abandonar por ellos la explicación tradicional), pp. 277-314.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1957, abr.-jun.—A. M. DENIS, O. P., *L'Apôtre Paul, prophète «messianique» des Gentils* (El Apóstol se presenta como fundador. El estudio temático de las expresiones que ha elegido permitirá precisar qué es lo que con ellas ha querido decir y esclarecer el aspecto de su función apostólica), pp. 245-318.

— — — —, **1957, jul.-septb.**—J. COPPENS, *Miscellanées bibliques* (Las últimas intervenciones en el campo eucarístico.—La interpretación sexual del pecado del Paraíso.—Textos antiguos relativos a los documentos del desierto de Judá.—Una interpretación original del hijo de la 'Almah), pp. 483-510.

Estudios Eclesiásticos, 1957, octb.-dicb.—S. BARTINA, *Pío XII y los estudios bíblicos*, pp. 435-439.

Études, 1957, may.—J. DANIÉLOU, *Église primitive et communauté de Qumran*, pp. 216-235.

Evangelische Teologie, 1957, enero.—E. SCHWEIZER, *Der Glaube an Jesus den «Herrn» in seiner Entwichlung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistichen Gemeinde*, pp. 7-21.

— — — —, **1957, febr.**—W. VISCHER, *Predigt über 1 Joh. 3, 11-15* páginas 49-52.—M. KARNETZKI, *Der Ort der Taufe im Leben der Gemeinde* (Lo estudia desde el punto de vista literario e histórico para determinar el papel del bautismo en la vida y en el mensaje de Cristo a la comunidad), pp. 52-64.—E. BIZER, *Die Entdeckung des Sakraments durch Luther* (El Sacramento para Lutero es la Summa del Evangelio, dicho con otras palabras «La esencia del Cristianismo»), páginas 64-90.—J. BIENECK, *Die Bekehrungspredigt* (La conversión en el Nuevo Testamento no hay que entenderla como obra del hombre, sino como fruto de la fe y de la Palabra predicada), pp. 81-96.

— — — —, **1957, may.**—H. GUNKEL, *A. F. M. Vilmars Auffassung vom A Testament* (Fija especialmente la atención en la exégesis que hace de 1 Reg. 17-19 y 2 Reg. 1 y 2), pp. 232-239.

— — — —, **1957, ag.-septb.**—F. HORTS, *Der Eid im Alten Testament* (Naturaleza, especies y uso del juramento), pp. 366-384.—W. MATTHIAS, *Der alte und der neue Mensch in der Anthropologie des Paulus*, pp. 385-397.—P. WINTER, *Miszellen zur Apostelgeschichte* (Hechos, 5, 36. Hechos 15,14 y la técnica lucana de la composición), pp. 398-406.

— — — —, **1957, oct.**—A. Ehrhardt, *Das Sendschreiben nach Laodizea* (Señala los problemas que plantea Apoc. 3.15 ss. e intenta nueva exégesis), páginas 431-445.

Franciscan Studies, 1957, jun.-septb.—D. Van den Eynde, O. F. M., *Complementy Note on the Early Scholastic. Commentarii in Psalmos*, pp. 149-172.

Freib. Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1957, 2.—C. Spicq, O. P., *Bulletin de Théologie biblique du Nouveau Testament*, pp. 201-206.

Harvard Theological Review (The), 1957, abr.—M. Smith, *Pauline Problems. Apropos of J. Munk «Paulus und die Heilsgeschichte»*, pp. 107-131.

— — — —, **1957, jul.**—J. A. T. Robinson, *The Baptism of John and the Qumran Community*, pp. 175-191.

Hispania Sacra, 1956, 2.°.—L. Brou, *O. S. B., Les Psautiers manuscrits Esc. A. III. 5; Toulouse 144 et leur «Psalterium Abbreviatum» final*, pp. 379-390.

Iris Theological Quarterly (The), 1957, abr.—J. A. O'Flynn, *New Testament and Mythology* (No sigue Bultmann la línea de la sana exégesis en su manera de concebir la fe y los motivos de credibilidad), pp. 109-121.—F. Clark, S. J., *Tensión and tide in St. John's Gospel* (El discípulo amado sintió de tal suerte con su Maestro, que esa tensión se refleja a lo largo de su Evangelio y culmina en la cruz, desde la que el Hijo de Dios atrae todas las cosas a Sí), páginas 154-165.

— — — —, **1957, jul.**—G. Graystone, S. M., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (El Maestro de justicia - el Maestro crucificado - la vuelta del Maestro Salvador del mundo - Expiación en Qumran - Dios sucita el Mesías de Israel.—El banquete mesiánico - Conclusión), pp. 238-258.—J. A. O'Flynn, *A. New Papyrus MS. of the fourth Gospel* (Se refiere al Bodmer II publicado por Victor Martín en 1956), pp. 259-261.—T. Fahy, *The Marriage of Our Lady and St. Joseph* (Nota exegética de Lc. 1,26 ss. y Mt. 1,18 ss.), pp. 261-267.

Israel Exploration Journal, 1957, 1.—I. Dunayevsky, S. Gutman, *The Archaeological Survey of Masada, 1955-1956*, pp. 1-60.—L. Kadman, *A Coin Find at Masada*, pp. 61-65.—Y. Yadin, *Some Notes on Commentaries on Genesis xlix and Isaiah, from Qumran Cave, 4*, pp. 66-68.

— — — —, **1957, 2.**—N. Avigad, *Excavations at Beth She'arim, 1955*, páginas 73-92.—R. B. K. Amiran, *Tell el-Yahudiyen Ware in Syra*, pp. 93-97.—B. Kanael, *The Partition of Judea by Gabinius*, pp. 98-106.—D. Flausser, *Healing througt the Laying-on of Hands in a Dead Sea Seroll*, pp. 107-108.—D. Nir, *Whiriwinds in Israel in the Winters 1954/55 and 1955/56*, pp. 109-117.—*Excavations at Hazor, 1956. Preliminary Communiqué*, pp. 118-123.

— — — —, **1957, 3.** – B. Mazar, *The Tobíads*, pp. 137-14.—N. Avigad, *A. New Class of Yehud Stamps*, pp. 146-153.—S. Applebaum, A. *Lamp and Other Remains of the Jewish Community of Cyrenne*, pp. 154-162.—U. Ben-Horin, *An Arabic Inscription Found at Beth She'arim: Preliminary Report*, pp. 163-167.—A. Süheyl Ünver, *Signatures d'artistes sur quelques pierres tombales et monquées d'Akchéhir*, pp. 168-177.—Y. Kedar, *Ancient Agriculture at Shivtah in the Negev*, páginas 178-189.

Jewish Quarterly Review (The), 1956-57, 4.—C. Roth, *Jewish intellectual life in medieval Sicily* (De especial interés la lista de manuscritos hebreos), páginas 317-335.—H. Rabinowicz, *Joseph Colon and Joseph Capsali* (Dos talmudistas del siglo xv, de cuya controversia se señalan los puntos principales), pp. 336-344.—H. M. Orlinsky, *Jewish Biblical Scholarship in America*, pp. 345-353.—N. Golb, *Literary and doctrinal aspects of the Damascus Covenant in the light of Karaite Literature*, pp. 354-374.

— — — —, **1957-58, 1.**—S. Zeitlin, *The titles high priest and the Nasi of the Sanhedrin* (Historia y aplicaciones de los titulos «kohen-ha-ros, Khoen ha-gadol y nasi», pp. 1-5.—L. Nemoy, *Salmon Ben Jeroham's commentary on Psalms 42-72*, páginas 58-66.—E. Zeitlin, *The Dead sea scrolls: fantasies and mistranslations*, páginas 71-85.

Journal of Biblical Literature, 1957, jun.—H. D. Hummel, *Enclitic mem in early northwest semitic, especiality hebrew*, pp. 85-107.—N. Neil Richardson, *Some notes on lQSa*, pp. 108-122.—R. Gordis, *The knowledge of Good and evil in the old Testament and the Qumran scrolls*, pp. 123-138.—M. Mansoor, *Studies in the hodayot, IV*, pp. 139-148.—S. Vernon McCasland, *Signs and wonders*, páginas 149-152.—B. M. Metzger, *The «Lost» section of II Esdras* (= IV Ezra). páginas 153-156.

— — — —, **1957, septb.**—W. Baird, *What is the Kerygma? A study of I Cor 15 3-8 and Gal 1 11-17*, pp. 181-191.—G. Eldon Lad, *Why not prophetic Apocalyptic?*, pp. 192-200.—J. A. Baird, *A pragmatic Aproach to parable Exegesis: Some new evidence on Mark 4 11, 33-34*, pp. 201- 207.—J. J. Enz, *The Book of Exodus as a Literary type for the gospel of John*, pp. 208-215.—A. E. Draffkorn, *Ilani/Elohim*, pp. 216-224.—S. Iwry, *Massebah and Bamah in 1Q Isaiah[a] 6 13*, páginas 225-232.—H. H. Oliver, *A textual Transposition in Codex C*, pp. 233-236.—J. H. Greenlee, *A Corredted Collation of codex Zacynthius*, pp. 237-241.

Journal of Semitic Studies, 1957, jul.—J. Morgenstern, *The Rest of the Nations*, pp. 225-231.—A. Altmann, *Isaac Israeli's Book of Definitions: Some Fragments of a Second Hebrew Translation*, pp. 232-242.—O. Komlós, *The Meaning of* חלכאים־חלכה, pp. 243-246.—G. R. Driver, *Three difficult words in Discipline (iii, 3-4, vii, 5-6, 11)*, pp. 247-250.—E. Ullendorff, *Modern Hebrew as a subject of linguistic investigation*, pp. 251-263.—D. M. Lewis, *The First Greek Iew*, pp. 264-266.

Lumière et vie, 1957, jul. — A. George, *S. M., Les miracles de Jésus dans les évangiles*, pp. 7-24.

Marianum, 1957, II.—A. Cerutti, S. J., *L'interpretazione del testo di S. Matteo XII, 46-50 nei Padri* (Todos los padres, salvo contadas excepciones, piensan que el texto de Mt. no contradice en modo alguno a la santidad de María, más aún, son muchos los que dicen que esas palabras contienen un singular elogio para la Virgen), pp. 185-221.—L. M. Peretto, O. S. M., *A Cana di Galilea* (Análisis de la obra de Boismard, *Du baptême à Cana*), pp. 235-241.

— — — —, 1957, III - IV.—A. Trabucco, *La «Donna ravvolta di sole» (Apoc., 12) Maria e la Chiesa secondo gli esegeti cattolici dal 1563 alla prima metà del secolo XIX* (Analiza el pensamiento de 26 exegetas que explicaron la visión en sentido mariológico y eclesiológico-mariológico), pp. 289-334.

Nouvelle Revue Théologique, 1957, septb.—J. Dupont, O. S. B., *La parabole des ouvriers de la vigne* (Matthieu, XX, 1-16) (Jesús enuncia su parábola para justificar su actitud, murmurada por los fariseos, para con los pecadores, que no es sino reflejo y exposición de la actitud divina. Los cristianos encuentran en esta parábola la respuesta al problema del ingreso de los gentiles en el Reino de Dios, rechazado por los judíos. También es adaptable a los problemas de hoy), páginas 785-797.

Razón y F, 1957, jun.—E. Rey, S. I., *Censura inédita del P. J. de Mariana a la Políglota Regia de Amberes* (Panorama evolutivo de las ideas sobre la Censura de la Políglota, expuesto cronológicamente a manera de introducción bibliográfica), pp. 525-548.

Recherches de Science Religieuse, 1957, jul.-septb.—J. Duplacy, *Où en est la critique textuelle du Noueau Testament?* (Boletín informativo y crítico), páginas 419-441.

Revista Eclesiástica Brasilera, 1957, septb.—J. E. Martins Terra, S. J, *Ave-María* (Exégesis del texto escriturístico), pp. 624-649.

Revista de Teología, 1957, 25.—T. Maertens, O. S. B., *Biblia y Liturgia: Las Leyes y la Organización de la Celebración de la Palabra*, pp. 30-43.

Revue Biblique, 1957, jul.— R. Tournay, *O. P., L'ordre primitif des chapitres XXIV-XXVIII du Livre de Job* (Para obtener el orden normal de los capítulos XXIV - XXVIII basta con poner XXIV, 28-25 después XXVII, 23 y XXV, 2-XXVI, 4 después de XXVI, 5-14).—A. M. Denis, O. P., *L'investidure de la fonction apostolique par «Apocalypse». Étude thématique de Gal., 1,16* (El estudio temático de esta palabra tanto en S. Pablo como en el Nuevo Testamento serviría para precisar la concepción paulina acerca del acto divino, que constituye al apóstol y acerca de la naturaleza de la función apostólica), pp. 335-362.— M. E. Boismard, O. P., *Le Papyrus Bodmer II* (Pretende describir el modo de trabajar del escriba, el cual no se ha contentado con transcribir un manuscrito

sino que, ha debido escoger entre dos tradiciones diferentes. Toma como ejemplo los capítulos VII-IX), pp. 363-398.—D. HEMMERDINGER-ILIADOU, *II Pierre, II, 18, d'après l'Ephrem grec*, pp. 399-401.

Revue des Études Augustiniennes, 1957, 2.—A. M. LA BONNARDIÉRE, *L'Epitre aux Hébreux dans l'oeuvre de saint Augustin*, pp. 137-162.

Revue des Sciences Religieuses, 1957, oct.—S. GIET, *Nouvelles remarques sur les voyages de Saind Paul à Jèrusalem*, pp. 329-342.

Revue de Théologie et de Philosophie, 1957, 1.—F. LASSERRE, *Un nouveau manuscrit de l'évangile de Jean* (Es el Papyrus Bodmer II), pp. 45-57.

— — — —, 1957, II.—C. MASSON, *L'Evangile et la sagesse selon l'apôtre Paul* (Interpretación de 1 Cor, 1,17 a 3,23), pp. 95-110.

Revue Thomiste, 1957, jul.-septb.—A. M. DENIS, *L'Élection et la vocation de Paul, faveurs célestes* (Para captar la concepción de Pablo acerca de la gracia particular que Dios le ha concedido, se examinan las alusiones que a ella hace especialmente en la carta a los Gálatas, y en otros lugares de sus escritos), páginas 405-428.

Revue de l'Université d'Ottawa, 1957, jul.-septb.—A. STROBEL, O. M. I., *Chronique biblique. La composition des livres de l'Ancien Testament, spécialment du Pentateuque*, pp. 189*-200*.

Salmanticensis, 1957, 2.—C. GANCHO, O. F. M. *Las citaciones del A. T. en los sinópticos y en los Rabinos*, pp. 289-359.—L. ARNALDICH, O. F. M., *El «Enchiridion biblicum» en castellano* (Se refiere a la edición preparada e introducida por Jesús Díaz y la otra por Muñoz Iglesias), pp. 437-460.

Scholastik, 1957, 3.—J. TERNUS, S. J., *Einheit der Schrift und biblische Anthropologie* (La unidad es tal que funda una perfecta teología bíblica del hombre), páginas 346-372.—B. BRINKMANN, S. J., *Eine Papyrus-Handschrift des Johannesevangeliums aus dem 2. Jahrhundert?* (Estudio descriptivo de este manuscrito cuya data es finales del siglo III o comienzos del IV d.X. Pudiera pensarse que hubiera sido escrito antes), pp. 399-410.

Sciences Ecclésiastiques, 1957, may.—J. HARVEY, S. J., *Symbolique et théologie biblique* (La simbólica bíblica en el conjunto de los medios de expresión bíblica y los caminos por los que se llega a la inteligencia de esos símbolos), páginas 147-157.

Scuola Cattolica I.a, 1957, jul.-ag.—P. DACQUINO, *Le Chiesa corpo di Cristo secondo S. Paolo*, pp. 241-256.

Sefarad, 1957, 2.—A. DÍEZ MACHO, *Un manuscrito yemení de la biblia babilónica*, pp. 237-279.—A. DÍEZ MACHO, *Fragmento del texto hebreo y arameo del*

libro de los Números, escrito en una antigua megil-lá en el sistema babilónico, páginas 386-388.

Studia Theologica, 1956, I.—C. SPICQ, *Les Thessaloniciens «inquiets» étaient-ils des paresseux?* (Son los que se afanan por las nonadas y desertan de las ocupaciones serias), pp. 1-13.—J. JERVELL, «*Er kam in sein Eigentum*» (Este término es de origen gnóstico y conserva el significado teológico de la gnosis), pp. 14-27.—J. CHRISTENSEN, *Le fils de l'homme s'en va, ainsi qu'il est écrit de lui* (Para la recta interpretación de este texto, y para la más clara inteligencia de la idea de Hijo del hombre hay que tener en cuenta la amalgama de motivos tan diversos que la integran, y que una de sus fuentes es el libro de Ezequiel), pp. 28-39.—L. G. RIGNELL, *Das Orakel «Maher-salal Hasbas». Jesaja 8* (Este capítulo forma una unidad cuyo tema principal es el oráculo de la desgracia de Arán y de Efraím, con especial atención a Efraím), pp. 40-52.—F. LOKKEGAARD, *The Canaanite Divine Wet-nurses*, pp. 53-64.

Theological Studies, 1957, jun.—D. M. STANLEY, S. J., *The New Testament Doctrine of Baptism: An Essay in Biblical Theology*, pp. 169-215.

— — — —, **1957, septb.**—E. R. SMOTHERS, S. J., *Papyrus Bodmer II: An Early Codex of St. John* (Estudio literario), pp. 434-441.

Theologie und Glaube, 1957, 3.—O. SCHILLING, *Noch einmal die Fluchpsalmen* (De nuevo sobre las imprecaciones en los salmos y su inspiración), páginas 177-185.—H. SCHILLING, *Franz Johannes Weinrich und die Psalmen* (Observaciones muy atinadas a las libertades en esa versión rítmica), pp. 201-208.

Theologische Quartalschrift, 1957, 4.°.—DREHER, *Zur Gestalt einer künftingen Schulbibel* (Sugerencias para la organización de la enseñanza de la Biblia). páginas 443-472.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1957, 3.—G. ZIENER, *Die Verwendung der Schrift im Buche der Weisheit* (El libro de la Sabiduría utiliza con frecuencia la Escritura del Antiguo Testamento sin citarla; a veces recoge el contenido ideológico sin cambiarlo. Otras veces lo hace dándole un nuevo sentido; no es nada fácil determinar hasta qué punto se sirve de ello para probar sus asertos), páginas 138-151).—F. MUSSNER, *Tagung katholischer Neutestamentler in Bad Soden-Salmünster* (Breve crónica de las jornadas 7 y 8 de marzo de este año de 1957). páginas 177-178.

— — — —, **1957, 4.**—H. JUNKER, *Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas* (De nuevo sobre Is. VII, en esta ponencia presentada al 2.° Congreso International de Antiguo Testamento, celebrado en Stassburg, en agosto de 1956), páginas 193-207.

— — — —, **1957, 5.**—F. MUSSNER, *Die Bedeutung von Mk 1, 14 f für die Reichsgottesverkündigung Jesu* (Previo el análisis exegético del texto concluye que

no se entiende rectamente la misión de Jesús y el Evangelio, si se prescinde de la presencia actual del Reino de Dios en la actuación de Jesús), pp. 257-275.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1957, 1.—E. Käsemann, *Neutestamentliche Fragen von heute* (Las corrientes doctrinales y exegéticas), pp. 1-21.—E. Haenchen, *Zum Text der Apostelgeschichte* (En orden a la fijación del texto discute los puntos de vista de Clark, Glaue y Black, que tiene al cod. D por mejor), pp. 22-55.—H. Köster, *Geschichte und Kultus im Johannesewangelium und bei Ignatius von Antiochien* (Fundamentalmente en Juan, y tomando a Ignacio como ejemplo aclarativo, estudió la obra de Jesús y la unidad de la comunidad y la existencia cristiana), pp. 56-69.—E. Heitsch, *Über die Aneignung neutestamentlicher Überlieferung in der Gegenwart* (Cómo la doctrina del N. T. ha llegado a nuestros días), pp. 69-80.—F. H. Philipp, *Tolstoj und the protestantische Bibelwissenchaft*, pp. 80-95.

— — — —, **1957, 2.**—E. Fuchs, *Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus* (A propósito del libro de G. Bornkamms, «Jesus von Nazareth» y sobre el tema de la desmitización del N. Testamento), pp. 117-156.—H. Liebing, *Ferdinand Christian Baurs Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre*, páginas 225-243.

LIBROS RECIBIDOS

*De SU AUTOR. Via Nuova Italia 28 int. 2 Lavagna (Génova).

A. Trabucco: *La «Donna Ravvolta dal sole» (Apoc. 12), nell'esegesi cattolica post-tridentina* (Pont. Univ. Gregoriana).—Lavagna (Génova), 1957.—165 × 245 mm., 116 págs.

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

Obras de San Agustín. XV, *Tratados escriturarios. De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra.*—Madrid, 1957.—140 × 200 mm., 1271 págs.

La Palabra de Cristo. IX. Navidad. Epifanía. Jueves y Viernes Santos. La Ascensión del Señor. Corpus Christi. Sagrado Corazón de Jesús. San José. Todos los Santos. Conmemoración de los Fieles Difuntos.—Madrid, 1957.—140 × 200 milímetros, XXIII + 1025 págs.

*De EDIT. BEAUCHESNE. Rue de Rennes, 117. París.

Saint Paul.: *Epitre aux Romains.*—Traduction et Commentaire (Verbum Salutis) París, 1957.—115 × 180 mm., VIII + 643 págs.

*DE EDITORIAL DESCLEE & CIE. Tournai (Belgique).

Introduction à la Bible, sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet.—Tome I, *Introduction générale. Ancien Testament,* par P. Auvray, A. Barucq, E. Cavaignac, H. Cazelles, J. Delorme, A. Gelin, P. Grelot, A. Lefèvre, Mgr. H. Lusseau.—Tournai (Belgique), 1957.—150 × 210 mm., XXV + 880 páginas.

*De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. Paris.

Pierre Guichou: *Les Psaumes commentés par la Bible* (L'Esprit Liturgique, 14). Paris, VII, 1958.—120 × 188 mm., 300 págs.

*De EDITORIAL J. GABALDA ET CIE. Rue Bonaparte, 90. Paris.

C. Spicq, O. P.: *Agapè, das le Nouveau Testament.* Analyse des textes, I.—Paris, 1958.—160 × 255 mm., 333 págs.

*De EDITORIAL LUIS GILI. Córcega, 415. Barcelona.

César Gallina, M. S. C.: *La Biblia para los niños. Antiguo Testamento.*—Barcelona, 1957.—160 × 220 mm., 317 págs.

*De EDITRICE STUDIUM. Via della Conciliazione, 4, b. Roma.

Francesco Spadafora: *L'Escatologia in San Paolo.*—Roma, 1957.—168 × 245 milímetros.

*De LIBR. BLOUD & GAY. 3, Rue Garancière. Paris.

Mélanges Bibliques, rédigés en l'honneur d'André Robert.—Paris, 1957.—165 × 250 milímetros, 580 págs.

*Del MONASTERIO DE MONTSERRAT. Barcelona.

Bonaventura Ubach, O. S. B.: *I y II dels Reis.* (La Biblia. VI, Versió dels textos originals y comentari.)—Monasterio de Montserrat (Barcelona), 1957.—205 × 285 mm., 365 págs.

*De A. R. MOWBRAY & Co. LIMITED. 28, Margaret Street. London, W. I.

Harald Riesenfeld: *The Gospel Tradition and its Beginnings.*—London, W. I., 1957.—140 × 215 mm., 80 págs.

*De PATMOS-VERLAG. Düsseldorf.

H. Schlier: *Der Brief an die Epheser.* Ein Kommentar.—Düsseldorf, 1957.—170 × 245 mm., 315 págs.

*Del SEMINARY ST. JOSEPH. Macao (China).

Urbano Devescovi, O. F. M.: *L'Alleanza nell'Esatteuco.* Studio di Teologia Biblica dell'Antico Testamento.—Macao (China), 1957.—165 × 255 mm., XXXI + + 272 págs.

El pecado original según San Pablo

I

Antiguo Testamento

1.—Pecado.

«La idea de pecado es como el reverso de la idea de Dios», ha escrito Gelin (1).

Resumiendo un estudio profundo sobre la idea del pecado en el Antiguo Testamento, E. Jacob (2) condensa así el resultado de sus investigaciones:

Dios es la fuerza, y toda su acción no tiene otro objetivo que dar la fuerza y la vida; el pecado, por el contrario, que no toma el aspecto de una fuerza antagonista personal, nada más que en los textos más recientes del Antiguo Testamento, crea siempre un estado de debilidad, precursor de la muerte. Es Dios el que entra en relación y que consuma la alianza: el pecado es la ruptura de esta relación. «Vuestros pecados—dice Isaías—ponen una separación entre vosotros y Dios» (Is. 59, 2). Toda la terminología del pecado confirma este aspecto fundamental de ruptura: *ḥaṭah* es la falta, el abadono del camino derecho; *'awwan* es el desvío y el pensamiento; *ma'al* es la infidelidad; en fin, *paša* expresa la rebelión abierta. Donde quiera que el pecado se manifiesta, suprime la comunión con Dios y entrega al hombre a sí mismo o a fuerzas malignas.

La génesis del pensamiento antiguotestamentario sobre la raíz pro-

---

(1) Gelin, A., *Les idées maîtresses de l'Ancient Testament*, París, 1946, p. 66.
(2) *Théologie de l'Ancient Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 226.

funda del pecado se encuentra, sin duda, en la narración de la primera caída del hombre (Gn. 3).

Al hombre, Dios le impone un precepto. Bajo la instigación de Satán, la mujer aspira a ser «como Dios, conociendo el bien y el mal». Este conocimiento—escribe el P. De Vaux (3)—es un privilegio que Dios se ha reservado y que el hombre usurpará por el pecado. No es, pues, ni la omnisciencia, que el hombre caído ciertamente no posee, ni el discernimiento moral, que ya tenía el hombre inocente y que Dios no puede rehusar a su criatura racional. Es la facultad de decidir uno mismo lo que es bien o mal, y de obrar en consecuencia; es una reivindicación de autonomía moral, por la cual el hombre reniega de su estado de criatura. El primer pecado ha sido un atentado contra la soberanía de Dios, un pecado de orgullo. Esta rebelión se ha expresado, concretamente, por la transgresión de un precepto puesto por Dios y representado bajo la imagen del fruto prohibido.

Adán y Eva se ven privados por su pecado, no sólo de su vida, sino de una vida que de hecho consistía en la amistad con Dios. Dios había acumulado en el hombre una serie de bienes naturales y extraordinarios, creándolo a su imagen y semejanza. Pero el hombre, por instigación del demonio, no reconoce este acto de caridad y generosidad divina, y piensa que Dios es un tirano egoísta, que no quiere dar al hombre la mayoría de edad y la resolución autónoma.

Cuando después Dios quiere ofrecer al hombre su reconciliación, ésta se presenta en forma de alianzas (cf. Rom. 9, 4) que establece con Noé, con Abrahán, con Moisés; y el subrayado fundamental de estas alianzas es siempre el sólo amor de Dios, que gratuitamente y sin condiciones ofrece de nuevo su amistad.

De aquí que el pecado por antonomasia—al cual se reducen los demás, y del cual proceden (cf. Rom. 1, 21 ss.)—es el pecado de idolatría, o sea el hecho de que Israel elija a otros dioses por encima de Yahvéh, al cual, por lo tanto, lo considera como protector insuficiente (4).

Así, pues, según el concepto bíblico que subyace bajo toda la

---

(3) *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem*, París, 1956, p. 10.

(4) Cf. ST. LYONNET, *Theol. Bibl. N. T.*, I, p. 65.

trama de ambos Testamentos, en la propia raíz del pecado hay una postura de orgullo y rebeldía. El hombre no acepta la soberanía de Dios, no quiere imposiciones por parte del Creador, pretende bastarse a sí propio y ser por sí mismo medida de las cosas. El hombre pecador piensa estar en posesión de la «ciencia del bien y del mal», o sea la potestad de decidir caprichosamente lo que es bueno y lo que es malo, superando la imposición de una regla o norma que le venga del exterior. Quiere ser dios para sí mismo, en la creación de una moral propia.

Podemos, pues, concluir que desde los primeros tiempos de la teología antiguotestamentaria, el pecado es considerado como una desobediencia a Dios, una transgresión de la voluntad de Yahvéh. Esta idea está fuertemente subrayada por el término *peša*, «rebelarse», que destaca el carácter voluntario del acto contrario a la sumisión que el hombre debe a su Señor (cf. Is. 1, 2; Jer. 2, 29; 3, 13; Os. 8, 1; Ez. 18, 31).

Sin embargo, como observa muy bien P. van Imshoot (5), en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, la noción de pecado es más religiosa que moral. Y así, para que haya «pecado» en el sentido hebreo de la palabra, no es siempre necesario que haya plena conciencia del valor moral ni plena deliberación del acto, ya que se puede «pecar por error» (Núm. 15, 27; Lev. 4, 2, 27), o sea violar una prohibición, incumplir una regla por inadvertencia, o involuntariamente.

Y así, por ejemplo, Abimélek, reteniendo para sí a Sara, «ha obrado con buena conciencia y con manos puras» (Gn. 20, 5); y, sin embargo, «ha cometido un pecado» (20, 9).

El caso de Oza es de un interés desconcertante:

«Oza marchaba al lado del Arca de Dios y Ahío iba delante de ella. David y toda la Casa de Israel danzaban ante Yahvéh con todas sus ganas, cantando al son de las cítaras, de las arpas, de los tambores, de los sistros y de los címbalos. Cuando el cortejo llegaba a la era de Najón, Oza alargó la mano hacia el Arca de Dios y la sostuvo, porque los bueyes iban a tirarla. Entonces, la cólera de Dios se encendió contra Oza, y lo hirió allí mismo Dios por el descuido, y murió allí mismo junto al Arca de Dios» (2 Sam. 6, 4-7).

Balaám, que quería a toda costa hacer pasar su burra por un

(5) *Théologie de l'Ancient Testament*, Tournai, 1956, II. p. 283 s.

camino atravesado por el Angel de Yahvéh, reconoce que ha pecado, aunque ignoraba que obrando así se oponía a la voluntad de Yahvéh (núm. 22, 34).

«Culpa» *(ašam)*, no necesariamente incluye la idea de «pecado» en sentido de rebelión voluntaria contra una orden de Dios. Se incurre inintencionadamente, por error; y sus consecuencias son consideradas tan seriamente como las de los otros pecados (6).

El hacer mal por error *(bi-šagah)*, o sea sin premeditación—ya sea por negligencia (Lev. 4, 13, 22) o por otra causa (Lev. 4, 2; 5, 15, 18! núm. 15, 22, etc)—trae consigo la incursión en la culpa, como el crimen premeditado, cometido «con mano alzada» (Núm. 15, 30). Aun cuando un hombre sea completamente inocente de su error, se hace «impuro y culpable» (Lev. 5, 2). El ritual para quitar la culpa es el mismo que para la restauración de la pureza.

Este concepto *objetivo* del pecado, como una realidad extramental, independiente en cierto sentido de la voluntad individual, nos lleva de la mano a un concepto, difícil de captar por nuestra mentalidad occidental, sobre la solidaridad de la culpa.

El pecado, cometido por uno, puede contagiarse automáticamente a una colectividad, que de alguna manera esté ligada con el pecador. Y este contagio no es solamente en las consecuencias del pecado, sino en la misma razón de la culpabilidad.

En Deut. 13, 13-19 se conmina la siguiente orden a rajatabla: si en una ciudad hay algunos que han arrastrado a la población a la idolatría, toda la ciudad ha de ser inexorablemente entregada al «anatema», sin distinción de personas.

En el mismo libro (21, 1-9) se establecen los procedimientos para borrar la culpabilidad colectiva de un asesinato, cuyas causas se desconocen. Si en el campo se encuentra un cadáver sin saberse quién ha sido el asesino, los ancianos de la ciudad más próxima habrán de practicar el rito de purificación, aun admitiendo que ellos, personalmente, no han tenido parte en el asunto.

Los pecados de Jofni y Pinjás, los dos hijos de Elí, son motivo para que toda la descendencia de éste incurra en un castigo (1 Sam. 2, 27-36; 3, 12-14; 4, 11-12).

A Saúl, porque había desobedecido a Yahvéh, se le conmina un castigo extensivo a todo el pueblo de Israel (1 Sam. 28, 19).

---

(6) Cf. G. QUELL, ThWbNT, I, p. 281.

A la inversa, por la buena conducta de uno sólo, es bendecida toda la colectividad: Noé es salvado con los suyos (Gn. 6, 8; 7, 1), e igualmente Lot (Gn. 19). Asimismo, Obededóm es bendecido con toda su casa y descendencia (2 Sam 6, 11 ss.).

Ejemplos en este sentido los podríamos multiplicar en abundancia. Por tanto, es un hecho que en la mentalidad israelita el pecado no incluía, de suyo—«primo et per se»—, una voluntariedad individual.

2.—Pecado original.

Por lo que respecta a la universalidad del pecado, hay en toda la literatura antiguotestamentaria una doble serie paralela de textos.

En una de ellas, pricipalmente entre los Profetas, se subraya con elocuencia retórica la extensión del pecado entre los hombres y la necesidad de una purificación universal. Está claro que aquí se hace referencia a los pecados individuales o personales.

Según Isaías (1, 4), Israel es una nación pecadora, un pueblo cargado de iniquidad, una raza de malvados, de hijos criminales, un pueblo rebelde (5, 7; 30, 9; cf. Ez. 2, 5; 3, 9, etc.).

Miqueas constata con amargura que el «jasid»—el hombre piadoso—ha desaparecido de sobre la haz de la tierra: ya entre los hombres no se encuentra la categoría superior del justo (7, 2).

Jeremías (5, 1) se queja de no encontrar en Jerusalén un hombre que practique la justicia, que busque la buena fe.

Sin embargo, a pesar de que en ciertos momentos el mal parece dominarlo todo, se encuentran también oasis de virtud. El escrito sacerdotal, después de haber descrito la corrupción universal de toda carne (Gn. 2, 12-13), destaca a Noé como «un hombre justo, irreprochable entre sus contemporáneos, que andaba con Dios» (Gn. 6, 9). En Ez. 14, 4 se presenta a Noé, Danel y Job, como modelos de justicia, es decir, hombres de una inocencia reconocida, y al mismo tiempo excepciones en medio de una humanidad corrompida.

Principalmente, en la literatura sapiencial se presentan, perfectamente definidas, dos categorías de hombres: la generación de los justos y la generación de los malvados. Solamente en el libro de

los Proverbios, la antitesis entre el «saddiq» (justo) y el «râšâ» (malvado) se repite cuarenta y seis veces (7).

De este primer dato del Antiguo Testamento sólo podemos deducir que los predicadores de Israel pregonaban una alta moral, a la que invitaban a los hombres fustigando sus vicios y pecados. A veces la exhortación parece demasiado pesimística, pero ello, sin duda, se debe al propio género homilético, que tiende precisamente a exhortar a la virtud por la descripción sobrecargada del pecado.

Al lado de estos textos que hemos citado hay toda una serie de pasajes en que se afirma de la humanidad una especie de enfermedad moral congénita.

El mismo hagiógrafo sacerdotal reconoce francamente que la propia estructura (yèṣer) del corazón del hombre está inclinada al mal desde su origen» (Gn. 8, 21).

En el libro de Job, el tema se trata con bastante extensión. Para comprender bien todo el alcance de la miseria moral congénita del hombre, hay que tener en cuenta que en toda la obra se insiste en la idea de la ausencia de pecados personales en la vida de Job. Dios no castiga al justo, porque éste haya cometido unas faltas adecuadas a la pena que se le impone.

En este contexto las afirmaciones del libro de Job sobre la situación de «impureza» congénita en el hombre adquiere un particular relieve.

En varios pasajes se afirma que todo hombre es pecador:

«¿Cómo un hombre podría ser justo ante Dios?» (9, 2; 25, 4). ¿Qué es el hombre para que sea puro y el hijo de la mujer que sea justo? Si a sus santos no les da su confianza, y si los cielos no son puros a sus ojos, cuánto menos un ser abominable y corrompido, el hombre que se bebe la injusticia como el agua» (15, 14).

En Job (14, 1-4), ante la debilidad y la duración efímera del hombre, Job se admira de que Dios «abra sus ojos» sobre él y lo lleve a justicia, es decir, lo cite ante el tribunal para discutir sus faltas: pues «¿quién sacará lo puro de lo impuro? Nadie». Imposible hacer del hombre un ser puro, ya que es impuro. Como observa muy bien Imshoot (8), las palabras «tajor» y «tamé» designan, tanto la impureza y pureza física (Job. 28, 19) o cultual (Ez. 22, 26), como la

(7) Cf. IMSHOOT, o. c., II, p. 300.
(8) O. c., II, p. 298.

pureza (Job. 4, 17; 17, 9; Ps. 51, 12) y la impureza moral (Is. 6, 5; Ez. 22, 3). Aquí el contexto impone la interpretación moral: siendo el hombre impuro, es decir, pecador, nadie podría hacerlo puro. En todo caso aquí se afirma como mínimo una impureza moral congénita en el hombre.

Una idea parecida se expresa en el Ps. 103, 13-14: «Dios no trata a los hombres según sus pecados, ya que sabe de qué están hechos y se acuerda de que son polvo».

Y en el Ps. 78, 38-39: Dios perdona los pecados de su pueblo, recordando que son «carne».

En este mismo contexto hay que entender el Ps. 51, 7: «Yo he nacido en la iniquidad, y en el pecado me ha concebido mi madre». No quiere decir que las relaciones conyugales de sus padres constituyan un pecado, idea ésta totalmente extraña al Antiguo Testamento; ni que su madre lo hubiera concebido como consecuencia de relaciones adulterinas, ya que es a sí mismo a quien se acusa, no a su madre. Simplemente confiesa que el pecado reside en él desde el primer momento de su existencia, desde el seno de su madre, como algo congénito a la naturaleza histórica del hombre. Por eso pide a Dios que cree en él un corazón nuevo, y que le conceda el Espíritu Santo (9).

Por consiguiente, podemos afirmar que, a través de toda la literatura antiguotestamentaria, aflora frecuentemente la idea de que el hombre de hecho, históricamente, nace con la carga pesada de una miseria moral, que vagamente se describe como «impureza», «debilidad», «inferioridad ante Dios», e incluso, expresamente, como «pecado».

Pero todavía en esta serie de textos no nos encontramos con una tentativa de explicación acerca de las causas de esta enfermedad moral que grava a toda la humanidad. Se afirma el hecho y se parte de él como de un dato conocido y admitido por todos.

El primer conato de explicación que encontramos en la Biblia se halla en el relato yahvista del capítulo tercero del Génesis. Toda la narración tiende a explicar el origen de los males que sufre la humanidad, sobre todo la muerte, y para ello aprovecha las tradiciones populares, llenas de rasgos pintorescos.

En la realidad histórica del hombre actual—piensa el hagiógrafo—

(9) Cf. A. Feuillet, *Sc. Rel.*, 1944, p. 25.

hay una cantidad de situaciones que no cuadran bien con la idea optimista de un Dios Creador del bien: el hombre está sujeto a la penosa ley del trabajo; la mujer, sobre todo en Oriente, está sometida a una esclavitud con respecto al varón, y, por otra parte, está fatalmente abocada a los peligros inevitables de la maternidad. Pero éste no fué el plan de Dios. El hombre fué creado en una situación de señorío y dominio sobre la tierra, libre de dolor y de fatiga. La mujer fué formada como compañera del hombre, y su maternidad habría de ser una fuente de felicidad y de vida. Si las cosas hoy no ocurren según este proyecto primitivo del Creador, ello es debido a una primera culpa, que de una manera misteriosa ha cargado sobre toda la humanidad.

Todo el relato tiene una inevitable proyección colectiva. Adán no es nada más que el hombre como tal, y Eva es la mujer, la «madre de los vivos».

Lo que el hombre perdió por un primer pecado no fué solamente el disfrute de unos bienes materiales, sino la propia amistad divina. El hombre se esconde delante de Dios, que ya no habla con él en diálogo familiar: y Dios mismo, por medio de un Serafín, lo arroja de su presencia. El hombre cae en un estado de enemistad divina, ha perdido la familiaridad con Dios. De ahí vienen todas sus desgracias.

¿Por qué el pecado de uno o de algunos (Adán-Eva) contamina a toda la colectividad? Esta pregunta no se la hacía el hagiógrafo, como nos la hacemos hoy los que estamos educados en el individualismo occidental. El semita tenía una intuición de las cosas, tales como se presentaban en la realidad existencial: el hombre aparecía indisolublemente unido en grupos comunitarios. La dimensión social del hombre era algo que saltaba a ojos vista. Así lo ha dispuesto Dios, el cual no ha querido que el individuo viva aisladamente por su cuenta. El hombre, en primer lugar, necesita del hombre para empezar la vida: la generación es inevitable. Y posteriormnte, en el desarrollo de la vida humana, los hombres tienen fatalmente que unirse para poder vivir. Esto es un dato de la experiencia.

Cuando hoy queremos clarificar las ideas y averiguar si en la transmisión del pecado los hagiógrafos piensan en la generación carnal o en la inclusión moral de todas las voluntades humanas en la del protoparente o en la representación jurídica de un jefe de la raza, estamos intentando encerrar en nuestras fórmulas, claras y definidas, una idea que en la mente de los autores bíblicos se presentaba confusa

e indiferenciada. Para éstos las cosas pasaban así, sin que se planteara la necesidad de deslindar, por procedimientos dialécticos, la diversa causalidad de los hechos. Dios ha hecho al hombre social y solidario, y las acciones de uno pueden influir en la masa.

En esta misma línea de pensamiento hay afirmaciones paralelas en los Libros Sapienciales.

En Eccli. 25, 24 se afirma que «por una mujer comenzó el pecado, y a causa de ella morimos todos».

En Sap. 2, 23-25 se afirma rotundamente: «Dios ha creado al hombre para la inmortalidad y lo ha hecho imagen de su propia eternidad. Fué por la envidia del diablo por lo que la muerte entró en el mundo, y los que le pertenecen la gustarán.» Esta muerte, sobre cuyo significado hablaremos más adelante, incluye en todo caso la que llamamos «muerte espiritual» o estado pecaminoso (1, 11; 2, 22).

Resumiendo lo que acabamos de decir, podemos afirmar que en el Antiguo Testamento existe claramente la idea de un estado pecaminoso congénito en la naturaleza humana, que coloca al hombre en una situación de impotencia y de inferioridad respecto de la vida moral y religiosa.

El origen de este estado es posteriormente atribuído, no a un defecto esencial de la naturaleza ni a la intromisión de un poder absoluto del mal, sino simplemente a la entrada de un pecado personal y voluntario, del que toda la raza se hace misteriosamente solidaria.

2.—Muerte y vida.

La vida (*ḥayym* o *nèfeš*) en hebreo no es un concepto abstracto, sino designa la vida física y orgánica, e incluye no solamente la existencia concreta e individual, sino el poder de obrar, de querer, de desear. El solo hecho de existir no es para los hebreos la vida: por eso, después de la muerte, aunque el hombre subsista aún, ya no vive (10).

La vida es el primero y el más precioso de los bienes del hombre: «todo lo que el hombre posee, lo da por su vida» (Job 2, 4).

---

(10) Imshoot, o. c., II, p. 39.

Es la suma de todos los bienes: vivir es tener fuerza, salud, prosperidad, honor. La sabiduría es la fuente de lo que el hombre puede desear, «tiene en su mano izquierda honor y riqueza y en la derecha una larga vida» (Prov. 3, 16; cf. 3. 21; 4, 13; 8, 35).

El ideal es llegar a una «buena edad» (Gn. 15, 15; 25, 8; Jud. 8, 32; 1 Cron. 29, 28), morir «viejo y lleno de días» (Gn. 25, 8; Job 42, 17).

Por el contrario, una muerte prematura es una gran desgracia y es interpretada ordinariamente como un castigo divino del pecado (Ps. 25, 7; 37, 1, 2, 10, 20, 35-36, 38; Job 15, 20, 32; 36, 6, 14; Eccl. 7, 17; Eccli. 40, 14, 15).

Siendo la vida presente el bien supremo del hombre, se considera como el colmo de la desesperación o del desaliento el desear la muerte (2 Sam. 1, 9; J Reg. 19, 4, 5; Os. 10, 8; Jer. 8, 3; Job 3, 21; Eccli. 40, 1, 15). Por miserable que sea, la vida vale más que la muerte: «pues mientras el hombre esté entre los vivos, hay esperanza; pues un perro vivo vale más que un león muerto; los vivos saben al menos que morirán, mientras que los muertos no saben nada» (Ecc. 9, 4, 5).

Tenemos que llegar al tiempo de los macabeos para encontrar la idea, tan frecuente entre los griegos, de que una muerte gloriosa en el combate es preferible a una fuga vergonzosa (2 Mac. 9, 10). Por aquella misma fecha había judíos piadosos que escogían la muerte en los tormentos antes que consentir en violar la Ley (2 Mac. 6,23 ss.; 7,1 ss.). Estas ideas se inspiran en la creencia en en la resurrección y retribución después de la muerte, o en la «vida eterna» mencionada por primera vez en Dan. 12,2.

Como vemos, Israel da a la existencia humana cualificativos positivos. Esta está, según la concepción hebrea, ligada a un desarrollo armonioso de todas sus facultades, al cumplimiento completo de todas sus posibilidades. El Antiguo Testamento se preocupa poco de distinguir los «valores espirituales» de las «realidades materiales»: la vida, como la criatura, es una bajo sus diversos aspectos, forma un todo y se expresa en la justicia como en la abundancia, en el poder como en la piedad (11).

---

(11) R. MARTIN-ACHAD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancient Testament*, Neuchâtel-Paris, 1956 p. 12.

«Antes de la caída —escribe Martín-Achad (12)— entre Adán y la muerte, que forma parte de su destino natural como un elemento de su antropología, se encuentra el Dios viviente; su presencia basta para apartar la muerte, para conjurarla; colocado en presencia de Dios, Adán puede olvidarla; la muerte no es nada para él, no existe... Pero cuando Dios se aleja, no le queda a Adán nada más que la presencia de la muerte, cuya inminencia le es constantemente recordada por la hostilidad que encuentra en su camino, en el mundo (Gn. 3,15), en sí mismo (Gn. 3,16) y en su trabajo (Gn. 3,17 ss.). El hombre, pues, ha nacido mortal, pero por su pecado ha hecho a la muerte efectiva; ésta ha entrado en su existencia, y el hombre vive desde ese momento como quien ha oído pronunciar contra sí la pena capital. Sabe que la muerte está cerca; no puede sustraerse a ella. Entre la presencia de Dios y la muerte, ha escogido la segunda. Por su desobediencia, Adán ha transformado en maldición la condición humana. La muerte, por la sombra amenazadora que proyecta constantemente sobre la vida, es verdaderamente, en este sentido, el salario del pecado. El hombre se convierte así, por accidente, en ese «ser para la muerte», que está en la entraña del pensamiento de Heidegger».

Por consiguiente, para hacer un juicio adecuado de la doctrina bíblica sobre el pecado y la muerte y sus mutuas interferencias, hay que tener en cuenta esta visión concreta e histórica, y procurar no proyectar sobre el texto sagrado nuestros cuadros filosóficos occidentales, perfectamente definidos y clarificados.

La muerte en el Antiguo Testamento es una cosa que Dios no ha querido y que de hecho, históricamente, lleva consigo una separación de Dios, una enemistad con Dios. La muerte será siempre el gran enemigo de Dios. Ella simboliza el derrumbamiento de aquella hermosa arquitectura de la creación que con rasgos tan optimistas nos describe el hagiógrafo yahvista en las primeras páginas del Génesis.

Desde esta perspectiva podemos comprender que para un israelita el anuncio de la redención, de la liberación de este estado, tendría que entrañar forzosamente la derrota definitiva de la muerte y el triunfo completo de la vida.

---

(12) O. c., p. 24.

II

Judaismo

En la literatura rabínica se sigue decididamente el camino de los últimos libros sapienciales. La doctrina del pecado original entra definitivamente como un artículo de fe en el credo de la Sinagoga.

Sobre la transmisión del pecado de Adán hay, según J. Bonsirven (23), dos corrientes y una contracorriente.

La primera corriente, que parece profunda y casi general, afirma que el pecado de Adán tuvo para él y sus descendientes graves consecuencias materiales (Eccli. 25,23; Sap. 2,23 ss.; 2 Henoc eslavo 32,1.3-7; 30,16 ss.; Apoc. Mos. 28,1.4; 14,2; 4 Esdr. 3,7; 7,48; 2 Bar. 17,2 s.; 19,8; 23,4; 54,15; 56,6, etc.).

La segunda corriente establece consecuencias morales del pecado de Adán: el pecado introdujo en el mundo la concupiscencia y la ciencia de la procreación (2 Bar. 56,6; Antiq. 1,4; 4 Esdr. 3,4-7).

Finalmente, una contracorriente: la muerte es el castigo del pecado personal; y quien no pecó, como el caso de Elías, no muere. Quizás esta reacción se deba al favor que la transmisión del pecado original tuvo en el cristianismo.

En la literatura esenia, hallada recientemente en Qumrán, nos encontramos ya con una doctrina coherente y afianzada sobre la universalidad del pecado y la necesidad de la gracia divina para realizar los preceptos de la Ley.

El hombre «desde su nacimiento está en la iniquidad (be-'awon me-rèḥem) y en la infidelidad culpable hasta su vejez» Himno IV, 26).

Tan radical es esta impotencia moral del hombre y tan entrañable es su enfermedad moral congénita, que le sería imposible obrar el bien, si Dios no le enviara su «espíritu» para curar su incapacidad y habilitarlo para obrar el bien:

«En cuanto a mí, yo sé que la justicia no es del hombre, ni del hijo del hombre la perfección del camino. Al Dios Altísimo pertenece toda

---

(13) *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, París, 1935, II, p. 12 ss.

obra justa, mientras que el camino del hombre no está afianzado, a no ser por el espíritu que Dios ha creado para él, para hacer perfecto el camino de los hijos del hombre, a fin de que todas las criaturas reconozcan la fuerza de su poder y la grandeza de su bondad con respecto a todos los hijos de su gracia». (Himno IV, 27-29).

Este estado de incapacidad radical para el bien y de empecatamiento universal congénito no se dice expresamente de dónde viene, pero en algunos textos se insinúa su relación con la creación del hombre, haciéndose una alusión a la narración genesíaca de la caída:

«Por tu designio fué hecho todo y por el pensamiento de tu corazón tú lo has fijado todo y sin tí nada ha sido formado y sin tu voluntad nada existe...

¿Qué, pues, el hombre? Es de la tierra. Del barro ha sido sacado y al barro vuelve. Tú me has enseñado estas maravillas como aquéllas y me has hecho conocer el misterio de tu grandeza; yo también soy barro y ceniza.

¿Qué proyecto puedo yo hacer sin tu beneplácito? ¿Qué designio puedo yo formar sin que tú lo quieras? ¿Qué puedo yo emprender si tú no me sostienes? ¿Cómo tendré éxito si tú no me preparas? ¿Cómo hablaré si no abres mi boca?

Fuera de tí nadie obra, y nadie sabe hacer nada fuera de tu beneplácito. Ninguna fuerza fuera de la tuya, ninguna se añade a la tuya, ninguna gloria frente a la tuya, ningún poder a costa del tuyo». (Himno V).

III

Ambiente ideológico del Nuevo Testamento

1.—El pecado en los Sinópticos.

El pecado es designado en los Sinópticos con varios nombres. Muchas veces con ἁμαρτία o ἁμαρτίαι. Una vez con ὀφείλημα (Mt. 6,12). A veces παράπτωμα o ἀνομία.

Para nuestro propósito es interesante subrayar el nexo que insensiblemente se establece entre el pecado, la enfermedad y el demonio.

Jesús, en efecto, proclama el Reino de Dios, no sólo con su pre-

dicación, sino con la acción: sanando enfermedades y arrojando demonios: «Dios lo ungió... el cual pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo» (Act. 10,38).

Según la mentalidad de los judíos, no completamente errónea, la enfermedad era al mismo tiempo señal y efecto de una cierta esclavitud al pecado y al demonio. Y así vemos que la mujer encorvada de Lc. 13,11 ss. no se presenta como una posesa en sentido estricto, y, sin embargo, se dice de ella «que tenía el espíritu de la enfermedad desde hacía dieciocho años» (v. 11) y que estaba «ligada por Satanás» (v. 16) (14).

Jesús muchas veces corrige las ideas falsas de los judíos en este punto, pero conserva lo que en ello había de verdadero. Así de los galileos ejecutados por Pilato (Lc. 13, 2-5), afirma que no eran más pecadores que los demás. Del ciego de nacimiento niega explícitamente que su enfermedad provenga directamente de su pecado propio o del de sus padres (Jn. 9,2 ss.).

A los discípulos, el mismo Cristo les da el poder de curar enfermedades y de arrojar demonios» (Mc. 3,15).

En un sentido inverso correspondiente, la misma idea se expresa cuando Jesús se nos presenta dando o restituyendo la «salvación» (σωτηρία).

La «salvación» es empleada en los Sinópticos primeramente en su significado más simple (15), corriente en griego clásico. Σώζειν viene de σῶος «sano». Significa: devolver la salud a aquél que la ha perdido, devolver la seguridad a aquél a quien amenaza un peligro, arrancar de la muerte a una persona que está en trance de perecer (Mt. 8,25; 14,30; 37,40.42.49; Mc. 3,4; Lc. 6,9).

En todos estos textos Jesús aparece de ordinario como el autor de esta salvación inmediata y concreta: «salva» a los discípulos de la tempestad, a Pedro de hundirse; paralelamente, El mismo no se «salva» del suplicio de la cruz.

Y es que el Nuevo Testamento no establece una línea divisoria entre la salud del cuerpo y la del alma, sino que considera al hombre complexivamente en toda su integridad personal.

Como observa muy bien Bonnard (16), si Jesús ha venido para

---

(14) Cf. St. Lyonnet, *Theologia Biblica N T.*, Roma, 1956, I, p. 88 ss.
(15) Cf. P. Bonnard, en *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel-Paris, 1954. p. 275.
(16) L. c.

«ayudar» al hombre amenazado por toda clase de peligros inmediatos, esta ayuda reviste, en el espíritu del Nuevo Testamento, un carácter particular: anuncia y realiza ya en tal sector limitado de la vida la salvación definitiva y universal esperada; atestigua que los tiempos de la salvación escatológica han llegado y que Dios viene ahora en ayuda de la humanidad como no lo había hecho hasta entonces (Mt. 11,2-6).

Sumamente interesante a este respecto es una expresión corriente en los Sinópticos, que se caracteriza precisamnte por su ambigüedad de sentido: «Tu fe te ha salvado» (Mc. 5,35; Lc. 8,48; Mc. 10,52; Lc. 18,42; 7,50; 17,19). Por una parte, el contexto supone que la «salvación» se refiere directa y concretamente a la curación física, y nos veríamos tentados a traducir: «Tu fe te ha curado». Sin embargo, la comparación con otros textos estrictamente paralelos nos obliga a resistir a la tentación de acotar el sentido de «salvar» a la sola curación física. Así, por ejemplo, en Lc. 7,50 donde la frase se dirige a la pecadora pública que había llorado a los pies de Jesús. La salvación de esta mujer estaría en lo que llamamos esfera de lo espiritual: el perdón de sus pecados.

Por eso es preferible dejar al concepto «salvación» toda su amplitud, claramente contenida y expresa en los Sinópticos. El mal, del que Jesús viene a librar definitivamente a la humanidad, no es únicamente el pecado ni sólo el mal físico, sino ambas cosas, mutuamente envueltas en la misma catástrofe, de la que el hombre va a ser liberado por la acción salvadora del Mesías.

2.—Muerte.

Por lo que vamos diciendo, se ve claro que es imposible estudiar el concepto neotestamentario de «pecado» sin tener en cuenta sus correlativos de «muerte» y «vida».

Una primera visión del Nuevo Testamento sobre la muerte la presenta como un destino general del hombre. Este es un dato histórico del cual se parte necesariamente.

«Los padres, a pesar de haber comido el maná en el desierto, murieron» (Jn. 6,49).

«Le dijeron los judíos: ahora nos damos cuenta de que tienes un demonio. Abrahán murió, lo mismo que los profetas; y tú dices:

Si alguno guarda mi palabra, no probará una muerte eterna. ¿Es que tú eres mayor que nuestro padre Abrahán, que a pesar de todo murió? ¡Y aun los profetas murieron! ¿Por quién te tienes? (Jn. 8,52-52).

«... los hombres no mueren más que una vez y después de ello el juicio» (Hebr. 9,27).

«No reine el pecado en vuestro cuerpo mortal» (Rom. 6,12).

«Es necesario que este ser corruptible se revista de la incorruptibilidad, que este ser mortal se revista de la inmortalidad» (1 Cor. 15,53).

La muerte, pues, reina en todo el ámbito de la vida y de la historia humana y nadie se sustrae a su imperio absoluto. Sólo de Dios y de su mundo está lejos la muerte:

«... el Rey de reyes y Señor de los señores, el único que posee la inmortalidad» (1 Tim. 3,16).

La muerte, a pesar de su universalidad inexorable, no se presenta como algo consentáneo al ser del hombre. Este le huye y le teme (Apoc. 6,8; 18,8; Hebr. 2,15). Es curioso observar que en todo el Nuevo Testamento, a diferencia de la literatura griega anterior y contemporánea, nunca es elevada la muerte a la categoría de acto heroico (17). Siempre se presenta y se describe con aspecto terrible y despreciable. En el Apocalipsis aparece como «un caballo verdoso pálido, sobre el que cabalga la Peste, y al que le sigue como palafrenero el Hades» (Apoc. 6,8).

Tampoco se plantea nunca en el Nuevo Testamento el problema del suicidio. Cullmann tiene razón cuando presenta el contraste de la muerte de Sócrates y la de Jesús. La filosofía griega había llegado a resignarse con la muerte, considerándola como una liberación del elemento corporal, extrínseco y ajeno al verdadero ser del hombre. Este era un espíritu puro, y por eso la muerte, aunque suponía un dolor inicial, desembocaba finalmente en la verdadera vida, la vida del espíritu.

Sin embargo, Jesús, cuando va a morir, sufre una agonía mortal y siente la repugnancia de su naturaleza a la disolución. Solamente ante una voluntad manifiesta de su Padre supera heroicamente la tendencia de su naturaleza y se entrega a la muerte. Pero ésta es seguida

(17) R. BULTMANN, en ThWbNT, III, p. 13 s.

inmediatamente de la resurrección, del retorno a la vida plena, corporal y espiritual, y esto ya de una manera estable.

La muerte no entra en los planes directos y primitivos de Dios. Figura en el frente contrario, en oposición hostil contra el Creador. La muerte es un enemigo de Dios, aún más el último enemigo, vencido el cual los planes primitivos de Dios empezarán a tener plena realización con la inauguración del Reino de Dios eterno:

«... esta gracia ha sido ahora manifestada por la Aparición de nuestro Salvador Cristo Jesús, que ha destruído la muerte y ha hecho resplandecer la vida y la inmortalidad por medio del Evangelio» (1 Tim. 1,10).

«... el último enemigo destruído será la Muerte» (1 Cor. 15,26).

«... entonces la Muerte y el Hades fueron arrojados en el estanque de fuego» (Apoc. 20,14).

Con estos antecedentes se comprende que en muchos textos del Nuevo Testamento se presente la Muerte como una personificación, como una especie de Potencia demoníaca que impera desastrosamente en el mundo (1 Cor. 15,26; Apoc. 6,8; 20,13; Rom. 5,12.14).

3.—Vida.

Como reverso de la medalla, el concepto de «vida» se presenta en el Nuevo Testamento con unas características correlativas a la idea de «muerte» que hemos analizado.

Y así como punto de partida en un logos neotestamentario sobre la vida, hay que dejar asentado que a ésta pertenece esencialmente la indestructibilidad. El verdadero vivir es de suyo indestructible; por eso a solo Dios pertenece el «vivir», a los hombres el «vivir» adjetivado: «vivir en carne» (Gal. 2,20; Fil. 1,22).

Lo más difícil de comprender para nuestra mentalidad occidental, fuertemente influída por la vieja filosofía platónica, es esa tensión frecuente, que llega a la confusión, entre estos dos conceptos, perfectamente clarificados para nosotros: vida corporal y vida espiritual. Nosotros hemos desdoblado ambas vidas, entre las cuales solamente existe una mera analogía, ya que corresponden a realidades de distinto orden.

Pero en el Nuevo Testamento no es así. No se trata más que de una vida en el sentido estricto de la palabra: la permanencia en el ser de todo el hombre, del hombre en toda su plenitud.

La vida lo abarca todo y lo comprende todo en el hombre: lo espiritual y lo corporal.

Hay una cantidad de textos, que nos vemos tentados a interpretar según nuestra mentalidad dicotómica: el hijo pródigo «estaba muerto y ha revivido» (Lc. 15,24.32); los hombres «estaban muertos en sus pecados y en el prepucio de su carne y han sido vivificados con Cristo» (Col. 2,13; cf. Ef. 2,1.5; 5,14); el «ángel» de la Iglesia de Sardes «tenía fama de que vivía y, sin embargo, estaba muerto» (Apoc. 3,1); la «viuda», «que no piense más que en el placer, aunque viva, está muerta» (1 Tim. 5,6); ya desde el principio de la predicación de Jesús «ha llegado la hora en que los muertos oirán la voz del Hijo del hombre, y, tras haberla oído, vivirán» (Jn. 5,25).

La tentación es fácil. Pensamos que en estos textos, «vida» es una mera metáfora o un concepto análogo. En rigor no se referiría a la vida en sentido propio, o sea, la vida corporal, sino a un estado moral, de carencia de virtudes. Habría, pues, una proporción analógica: la virtud es al pecado lo que la vida es a la muerte. Y solamente en este sentido analógico la virtud pudiera llamarse vida.

No es esa la concepción del Nuevo Testamento. «Vida» se refiere siempre a la misma realidad. Eso sí, es una realidad compleja y plenísima, cuya posesión se va adquiriendo por grados y admite parciales retrocesos. Cuando San Pablo dice que el cristiano, muerto antes en su pecado, ha revivido a la gracia, no quiere solamente decir que ha habido un mero cambio en la situación moral, sino que realmente, al poseer la gracia, da un paso adelante hacia la vida, hacia la resurrección, hacia la integración en la plenitud del vivir. El cristiano hoy por hoy tiene garantías de una vida eterna. Esta se producirá plenamente sólo tras el telón de esta contingencia temporal, pero ya se poseen aquí las «primicias» y las «arras» de esa vida futura e imperecedera.

Así, pues, «estar muerto en los propios pecados» no significa solamente estar privado de la amistad divina, sino también estar lejos de la vida, de la plenitud del vivir humano, que tendrá lugar en la resurrección gloriosa, meta y perfección de la gracia de hoy.

Los hombres actualmente, aunque en cierto sentido «viven», son unos «muertos», porque, si no fueren librados por Cristo, están abocados fatalmente a caer en las garras de la muerte, sin posibilidades de retorno. Cuando sobre ellos brilla la gracia divina, la Muerte pier-

de su imperio absoluto, y empieza a actuar la vida, hoy en promesa y en primicias, y mañana en realidad y plenitud.

El olvido de esta concepción básica del Nuevo Testamento ha inducido a muchos críticos de la escuela independiente a dar una interpretación exclusivamente escatológica a textos como el de Jn. 5,25: «Ha llegado la hora y hora es en que los muertos oirán la voz del Hijo del Hombre, y, tras haberla oído, vivirán». Jesús no alude necesariamente al último día, sino al momento inicial de su predicación —ahora es—. Los hombres estaban muertos, sometidos inexorablemente a la gran enemiga de Dios; pero ahora, al comenzar a oír la predicación evangélica, van recobrando la vida, que hoy se da en forma de gracia y mañana en forma de gloria y resurrección.

Por eso la propia y verdadera vida es futura, después de la muerte: μέλλουσα (1 Tim. 4,8).

Así se comprende que le llame Vida (ζωή) simplemente, sin atributo. «El justo vive de la fe» (Rom. 1,17), o sea el hombre justo tiene en su fe el punto de partida, la garantía, la raíz de su vida, de su vida plena, de su indestructibilidad.

Los cristianos, «si viven según la carne, están abocados a la muerte (μέλλετε ἀποθνήσκειν); pero si en virtud de su inserción en la esfera del Espíritu ponen a muerte las acciones de la carne, vivirán» (Rom. 8,13).

IV

San Pablo

1.—Rom. 5,12-21.

No creemos que sean superfluas las observaciones introductorias que hemos hecho, ya que son casi indispensables para comprender todo el alcance de la doctrina paulina sobre el pecado original, contenida principalmente en Rom. 5,12-21. De este texto del Apóstol parte principalmente el dogma católico del pecado original.

Empezaremos, pues, por estudiar la interpretación literal del texto, pasando después a recoger y ordenar la rica doctrina teológica contenida en él y comparada con otros pasajes de sus Epístolas, sobre todo el capítulo 7 de la misma Carta a los Romanos.

En primer lugar, hay que tener en cuenta el contexto próximo o encuadramiento de la perícopa en cuestión.

En los cuatro primeros capítulos de la Epístola, el Apóstol ha tratado el tema general de la justificación por la fe en Cristo. Su preocupación se ha centrado en el punto inicial de llegada de este proceso del hombre, que partiendo de la nada pecadora de su ser corrompido, llega a la justificación por la fe en Cristo.

En el capítulo 5 Pablo se para a considerar el aspecto positivo y el contenido pleno de esta justificación. Hoy por hoy el creyente «tiene ya la amistad divina por medio de nuestro Señor Jesucristo» (5,1), «por cuya intervención posee también el acceso a esta gracia en la cual está instalado» (5,2) Por consiguiente, se trata de realidades actuales poseídas.

Sin embargo, esta posesión no es completa y definitiva. No poseemos todavía *todo* lo que la reconciliación de Cristo ha ganado para el hombre; vivimos aún «en la esperanza de la gloria de Dios» (5,2).

Por eso, el constatar que todavía tenemos que padecer tribulaciones y sufrimientos, no mengua en nosotros la fe y la esperanza en Cristo Resucitado, restaurador de la Vida; al contrario, «nos gloriamos en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce la constancia; la constancia virtud probada, y la virtud probada esperanza; y la esperanza no decepciona» (5,3-5).

Como una prueba o confirmación de esta seguridad del premio total, de la plenitud de vida, cuyas primicias posee el cristiano por la fe, aduce San Pablo un argumento a fortiori. En efecto, si cuando éramos pecadores, Cristo murió por nosotros trayéndonos la reconciliación, que ahora poseemos, con cuánta mayor razón ahora, que ya somos amigos de Dios, podremos esperar de Cristo que consume su obra, conduciéndonos a la salvación plena y definitiva de la resurrección gloriosa (5,8-10).

Precisamente en este momento ideológico se inserta la perícopa que estudiamos: «Por eso así como por medio de un solo hombre el Pecado entró en el mundo, y por medio del Pecado la Muerte, y así la Muerte ha pasado a todos los hombres, en cuanto que todos habían pecado...» (5,12).

Tenemos aquí uno de tantos anacolutos, frecuentes en San Pablo. La mayoría de los comentadores creen que la segunda parte de la frase inconclusa hay que completarla a tenor del v. 17: «si, pues,

por la falta de uno solo la Muerte reinó en el mundo, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justificación reinarán en la Vida por medio de Jesucristo, que es uno solo». Esto es precisamente lo que San Pablo había establecido como tesis al principio del capítulo: el cristiano justificado podrá algún día llegar a «reinar en la vida».

Así se explica el conjunto causal con que empieza la perícopa: «Por esto (διά τοῦτο)».

El fondo del pensamiento paulino lo constituye la doctrina de los dos Adanes, que llega a ser una especie de vértebra indispensable en el esqueleto de su bien trabada cristología.

Cristo es el segundo Adán, segundo en un mero orden cronológico, pero primero en el orden intencional según los primitivos planes del Creador. Y así todo lo que Adán pudo para el pecado, lo puede Cristo para la justificación; y todo lo que Adán pudo para la muerte, lo puede Cristo para la vida.

Ahora bien, Adán —él sólo— con su pecado arrastró a la humanidad entera al pecado y a la muerte; por lo tanto, Cristo tendrá poder de arrastrar a la humanidad regenerada a la plenitud de la Vida.

Este es el pensamiento central, que domina toda la sección y que ha de dar sentido a cada una de sus partes. Analicemos, pues, cada una de éstas detalladamente.

«El Pecado entró en el mundo»: la frase está tomada literalmente de Sap. 2,24: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.

Ἁμαρτία en el Nuevo Testamento reviste tres matices (18):

1.—*El pecado como hecho individual:* en S. Pablo: Rom. 4,7; 7,5; 11,27; 1 Cor. 15,3; Gal. 1,4; 2 Cor. 11,7; Col. 1,14; Ef. 2,1.

2.—*El pecado como una determinación o estructura del ser:* en S. Juan: ἔχειν ἁμαρτίαν: 9,41; 15,22.24; 19,11; 1 Jn. 1,8; ἁμαρτία ἔν τινι ἐστι: 1 Jn. 3,5; ἀποθανεῖν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ: 8,21; γεννᾶσθαι ἐν ἁμαρτίαις: 9,25.

En S. Pablo: 1 Cor. 15,17; Rom. 3,20; 5,13.20; 6,1; 7,7; 8,3; 2. Cor. 5,21.

3.—*El Pecado personificado como un poder maléfico:* en el Antiguo Testamento: Zac. 5,5-7; Eccli. 27,10.

En S. Pablo: ἡ ἁμαρτία vino al mundo (Rom. 5,12). Originariamente

---

(18) Cf. G. Stählin, en ThWbNT, I, p. 297 s.

estaba νεκρά (7,8); pero ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν por la ἐντολή o νόμος (7,9). Por ello recibe la oportunidad (7,7.11) de engañar a los hombres (7,11=Hebr. 3,13) y de envolverlos (Hebr. 12,1 εὐπερίστατος o asediarlos; habita en ellos 7,17.20); engendra παθήματα (7,5) y ἐπιθυμίαι (7,8); y así se convierte en dominadora del hombre, como una potencia demoníaca.

El hombre está ὑφ' ἁμαρτίαν (Rom. 3,9; Gal. 3,22; cf. Rom. 11,32), como esclavo (Rom. 6,16.20 = Jn. 8,34; cf. Gal. 2,17), vendido a él Rom. 7,14), le sirve (6,6) según la ley de él (7,23.25; 8,3), presta sus miembros como ὅπλα ἀδικίας (6,13). Su campo de acción es la σάρξ, donde ejerce su poder (κυρίευει 6,14; βασιλέυει 5,21; 6,12), que ella acabó dando al hombre como soldada la Muerte (5,21; 7,17; cf. Jac. 1,15).

Pero por y con Cristo muere el hombre al Pecado (Rom. 6,2.10), está muerto (νεκρός) para él (6,11), libre de él (6,7.10.22), y el propio Pecado es condenado (8,4).

Como se puede ver fácilmente, este último sentido es el que cuadra perfectamente al versículo que comentamos. El Pecado ha entrado en el mundo como un poder maléfico, asentando sus reales en la humanidad y produciendo en ella todas las consecuencias de este estado. Como se desprende de una visión somera del conjunto de textos paulinos que hemos citado, no se trata sino de una prosopopeya, aunque en el fondo de la idea abstracta de Pecado se oculta la influencia personal del Demonio. Sin embargo, el Pecado, aunque personificado, permanece siempre un mero estado, una situación intrínseca del hombre y sin consistencia fuera de él.

«... y por medio del Pecado la Muerte»: la Muerte, como hemos visto, es un concepto plenísimo en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y muy concretamente en San Pablo. Es inútil plantearse la cuestión si aquí la Muerte es sólo la muerte corporal o sólo la muerte espiritual. Esta distinción no estaba en la mente de los escritores bíblicos. «Los textos —escribe el P. Bonsirven (19)— demuestran que la muerte de que se trata es la muerte corporal, pero ligada a la muerte espiritual. Si no estamos rescatados, seguimos siendo la presa de la muerte; el Espíritu, que la Redención nos confiere, nos sirve de principio de vida y de resurrección, nos permite vencer la muerte corporal y espiritual. Por lo demás, ¿por qué distinguir la

(19) *L'Evangile de Poul*, París, 1948, p. 113.

una de la otra? En el plan divino, la muerte corporal, castigo del pecado, debe arrastrar la muerte espiritual, de la que aquélla es una especie de signo sacramental. La verdadera vida, a la que nos introduce la resurrección, es vida total, no solamente del espíritu, sino del hombre entero».

En este sentido complexivo lo ha entendido casi toda la tradición (20).

«... y así la Muerte pasó a todos los hombres, en tanto en cuanto que todos habían pecado»: la clave de este estico y, en parte, de toda la perícopa está en la traducción que se haga del conjunto.

Haremos un breve elenco de las principales interpretaciones.

1.—San Agustín, Cayetano y muchos católicos, llevados de la traducción latina de la Vulgata «in quo», lo entienden simplemente de Adán —«en el cual»—, o sea «in Adam omnes peccaverunt». Esta traducción ha sido hoy generalmente rechazada como filológicamente imposible.

2.—Modernamente se ha impuesto la traducción causal de «porque»: la muerte ha pasado a todos los hombres, *porque* todos han pecado.

3.—Zahn, Schlier, Leipoldt y otros, se resisten a adoptar la traducción causal «porque», pero al mismo tiempo no vuelven al «in quo» de la Vulgata.

4.—E. Stauffer le da a ἐπί un sentido final: «para», como en Sap. 2,23: ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, «para la inmortalidad». Igualmente Héring: «et c'est pour recolter la mort que tous ont péché».

5.—L. Cerfaux intenta aprovechar algunas tendencias, reduciéndolas a síntesis: «à cause de celui par qui tous ont péché»:

El P. St. Lyonnet que recoge todas estas opiniones (21), sigue más adelante en su investigación, llegando a resultados considerables.

Ἐφ' ᾧ, seguido de infinitivo o futuro, significa o implica una *condición que cumplir*; seguido de aoristo, una *condición cumplida*. En Rom. 5,12 se afirma que los hombres no incurren en la muerte eterna, sino con la condición de haber pecado ellos mismos gravemente: condición necesaria, pero que, según Pablo y la exégesis griega, se

(20) Cf. Lyonnet, *Theol. Bibl. N. T.*, 1, p. 206 ss.
(21) *Biblica*, 36, p. 452 ss.

ha cumplido. Y sin embargo, según la misma exégesis, es el pecado de Adán el que causa esta universal condenación del género humano. Ninguna contradicción en ello: pues la causalidad de los pecados personales es secundaria con respecto a la del pecado de Adán, subordinada a ella: el poder del pecado introducido en el mundo por Adán produce su efecto de muerte eterna a través de los pecados personales, que ratifican de alguna manera la rebelión de Adán; y este efecto no lo produce en su plenitud, sino a través de ellos.

De esta interpretación del P. Lyonnet creemos que hay que admitir como logrado el sentido de «condición» dado a la partícula; éste es el significado más frecuente, aun en el mismo San Pablo (Fil. 3,12). O sea: la Muerte ha pasado a todos los hombres, *en tanto en cuanto* todos los hombres habían pecado. San Pablo había establecido el principio general: por el Pecado entró la Muerte, y únicamente por el Pecado, ya que ella no entraba en los planes del Creador. Ahora bien, la Muerte ha alcanzado a todos los hombres: esto, por consiguiente, no se explica sino en el supuesto de que todos los hombres hayan pecado. Luego San Pablo habla de un pecado cometido por todos los hombres. ¿De qué pecado se trata? ¿del pecado originante del primer hombre? Esta primera hipótesis es insuficiente a todas luces, ya que se contrapone el «uno pecó» del primer estico al «todos pecaron» del último.

El P. Lyonnet ha estudiado la exégesis de los Padres griegos y saca como conclusión general la siguiente: el «quia omnes peccaverunt» se entiende de los pecados personales, pero la «muerte» se refiere al mismo tiempo a la muerte física y espiritual (= muerte del pecado) y escatológica, que se sigue de la expulsión del paraíso.

Sin embargo, en todos ellos se encuentra como afirmación primordial el hecho de un «estado de pecado», en el que la humanidad ha incurrido por su solidaridad con Adán, y esto antes de haber cometido pecados personales. Estos serán una consecuencia moral de esa debilidad o corrupción nativa del hombre caído.

El que, sin duda, desarrolla más extensamente el tema es San Cirilo de Alejandría: Ahora bien, su primera y primordial afirmación parece atribuir la muerte, no a los pecados personales, sino al «peccatum naturae», contraído por la generación adamítica:

«Fuimos condenados a muerte, por el delito en Adán, ya que toda

la naturaleza humana sufrió *en él* todas las consecuencias, pues él era las primicias de la raza» (22).

«Contrajo, pues, la naturaleza la enfermedad del pecado por la desobediencia de uno, o sea de Adán. Así la masa fué constituída pecadora, no porque pecara con Adán, ya que no existía entonces; sino en cuanto poseía aquella naturaleza que cayó bajo la ley del pecado» (23).

Por otra parte, hay textos en los que parece aludir a pecados personales, como el siguiente:

«Entró por el pecado la muerte en el primer hombre y en el principio de la raza. Y en su virtud el Dragón causador del pecado, tras haber prevalecido en Adán con sus mañas perversas, se ha hecho accesible el paso a la mente humana. Pues todos declinaron, todos se hicieron inútiles. Lejos, pues, de la presencia de Dios Santísimo, ya que la mente humana caía de bruces en el mal desde su adolescencia, llevábamos una vida absurda (ἀλογώτερον διεζῶμεν βίον); y la muerte triunfante devoró, como dice el profeta: «Ensanchó el Hades su alma, y abrió su boca sin cesar» (Is. 5,14). Pues ya que fuimos constituidos imitadores de la transgresión de Adán en cuanto que todos pecaron (τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν μιμηταὶ καθ' ὃ πάντες ἥμαρτον), hemos incurrido en las mismas penas infligidas a él» (24).

Sin embargo, el sentido literal parece exigir la no inclusión de pecados personales, pues: *a*) se insiste en el «peccatum naturae»; *b*) el que «la mente humana caiga en el mal desde su adolescencia» se presenta más bien como una consecuencia del «peccatum naturae»; *c*) el «fuimos constituídos imitadores» se aviene mejor con el «peccatum naturae» que con los pecados personales, pues el «ser constituídos imitadores se presenta equivalente al καθ' ὃ πάντες ἥμαρτον.

Para entrar ya directamente en la exégesis del texto paulino, no olvidemos en primer lugar que la ἁμαρτία en San Pablo, sobre todo en este texto, se presenta como una personificación o prosopeya de las fuerzas enemigas de Dios. En toda la perícopa se habla varias veces de los pecados personales, aún del propio pecado de Adán, y nunca se emplea la expresión ἁμαρτία: τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ (14); παράπτωμα (15), παραπτωμάτων (16), τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι (17), δι' ἑνὸς παραπτώματος (18).

(22) MG 74. 785.
(23) MG 74, 789.
(24) Ibid.

διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς (19). Sólo en el v. 20 puede parecer que se establece una equivalencia entre παράπτωμα y ἁμαρτία: «la ley entró para que el παράπτωμα abundara; pero donde abundó la ἁμαρτία, sobreabundó la gracia». Sin embargo, una consideración más atenta descubre fácilmente la diferencia. La Ley, según la argumentación paulina, no trae de suyo la posibilidad de elevar al hombre de su postración congénita; sólo le da conocimiento del bien y del mal; por eso, de una manera indirecta, contribuye a que se aumente el pecado personal de cada hombre. Ahora bien, este estado de la Ley sin gracia es un terreno abonado para que la ἁμαρτία, el poder maléfico que entró en el mundo por Adán, aumente su poder y eficacia. Por lo tanto, también aquí ἁμαρτία se refiere al Pecado como poder universal, y no a los pecados personales.

v. 13: «Pues hasta que hubo un régimen de ley, pecado había en el mundo, pero imputación de pecado no hay, mientras no hay ley»: Pablo va procediendo por eliminación progresiva para clarificar su pensamiento. Sus lectores, en su mayoría de origen judío, comprendían bien que los que vivían bajo la Ley mosaica tenían promesas divinas respecto a la vida, como conminaciones de muerte: «Yo soy Yahvéh, vuestro Dios: guardaréis mis leyes y mis costumbres: el que las cumpla, encontrará en ellas la vida» (Lev. 18,4; cf. Deut. 4,1; 5,30; 6,24; 8,1; Ez. 20,11). Nos dispensamos de citar los innumerables textos de la legislación mosaica en que se conmina la pena capital por la comisión de ciertos delitos. Pablo piensa en la ley positiva divina, y ésta según se contiene en el Pentateuco, que sirve de transfondo en toda su argumentación.

Ahora bien, desde el capítulo tercero del Génesis, en que se describe la ley divina impuesta a los primeros padres con la correspondiente sanción de muerte, hasta la legislación mosaica, no se habla en el Pentateuco de un decreto divino, cuyo incumplimiento vaya acompañado de la conminación de la pena capital. Por consiguiente, la muerte, que en la mentalidad de Pablo y de todo el Antiguo Testamento, únicamente puede concebirse como pena del pecado, en rigor no debió de existir en ese período.

v. 14: «Sin embargo, la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, incluso sobre aquellos que no habían pecado al estilo de la transgresión de Adán, que es tipo del futuro»: Pablo no niega que en este período no hubiera pecados, ya que dice que la muerte reinó sobre «aquellos que no habían pecado al estilo de Adán», y que, por lo tanto, habían pecado de otra manera. «Pecar al estilo de Adán» significa cometer un pecado con las circunstancias descritas en el de

Adán, las cuales claramente se refieren al hecho de que el pecado adámico traía consigo la conminación de la muerte. Los hombres, según se describe en la Biblia, cometieron muchos pecados desde Adán hasta Moisés, pero nunca se dice que Dios les hubiera previamente conminado la pena de muerte. Sin embargo, la Muerte «reinaba» sobre estos hombres. ¿Por qué? Porque habían pecado.

Aquí está el punto culminante de la doctrina paulina. ¿De qué pecados se trata? ¿De los pecados personales cometidos por los hombres en la situación extralegal del período Adán-Moisés? Ya hemos visto cómo la exégesis de los padres griegos favorece en parte esta hipótesis, aunque siempre va acompañada de la afirmación de un «estado de pecado» previo a la comisión de pecados personales.

No obstante, creemos que el «quia omnes peccaverunt» del v. 12 no se refiere a los pecados personales, sino a un misterioso estado de pecado, que se contrae por la solidaridad con Adán, cabeza de la humanidad. De otra manera sería difícilmente inteligible la argumentación del Apóstol.

En primer lugar, es pieza esencial de la construcción ideológica paulina la universalidad absoluta de la muerte. En el caso de los pecados personales, la afirmación tendría una universalidad moral relativa: los hombres suelen pecar, lo cual no corresponde a la rígida universalidad de la muerte.

En segundo lugar, la argumentación rabínica de Pablo se basa en la ausencia de una ley positiva de conminación de pena de muerte. De Adán hasta Moisés el pecado andaba por el mundo, ya que sus efectos se conocían en la mala conducta de los hombres, descrita en Sagrada Escritura. Por ninguno de los pecados personales cometidos por aquellos hombres debería venir la muerte, ya que Dios no había anunciado previamente tal castigo, como lo hizo con el pecado de Adán. Luego —concluye el Apóstol— la Muerte, que ciertamente reinaba como soberana en ese período, no era consecuencia de los pecados personales. Sin embargo, «la Muerte ha pasado a todos los hombres, en tanto en cuanto todos han pecado». Por consiguiente, se trata de un «pecado» más universal que los pecados personales y ciertamente previo a ellos. Unicamente así es inteligible la argumentación de San Pablo

Finalmente, el último estico del versículo —«que es tipo del futuro»—, en su calidad de apódosis de toda la frase, viene a confirmar esta exégesis. La Muerte reinó desde Adán hasta Moisés, in-

cluso sobre aquellos que no habían pecado al estilo de la transgresión de Adán. Para San Pablo hay en primer lugar una «transgresión o pecado personal de un hombre solo». Este acto singular tiene una proyección universal sobre toda la humanidad. Por la «transgresión» de uno entra el Pecado como dueño y señor del mundo: todos le pagan tributo: «todos han pecado», aun cuando no todos han cometido «transgresiones». Ahora bien, este acto individual de Adán tiene una perfecta correspondencia con otro acto individual de Cristo, del cual aquél no es más que un «tipo», una sombra, una huella. En este sentido encaja perfectamente el versículo siguiente:

v. 15: «Pero no está la transgresión en el mismo plano que la concesión de la gracia: pues si por la transgresión de uno sólo murió la multitud, cuánto más la gracia de Dios y el don concedido en virtud de la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se han repartido profusamente sobre la multitud»· al decir que Adán es tipo de Cristo, Pablo quiere evitar un malentendido: Cristo es en cierto sentido correspondiente a Adán, pero en signo totalmente inverso. Adán con su trangrsesión influyó en la multitud humana, produciendo la muerte; Cristo, por el contrario, con su gracia, con la concesión de su favor, ha influído en la misma humanidad —él solo— en orden a la restauración de la amistad divina. Sin embargo, hay una perfecta correspondencia entre la influencia de ambos Adanes: uno y otro tenían poder de influir en la humanidad con un solo acto individual.

Por la transgresión de Adán la multitud murió; con mayor razón, pues, el don del que es también un solo hombre, Jesucristo, la gracia de Dios podrá alcanzar a la multitud.

Es cierto que aquí San Pablo, hablando de la influencia universal de la transgresión de Adán, menciona sólo la muerte y no el pecado. Pero, por una parte, como hemos visto, la muerte era un concepto plenísimo que no sólo abarcaba la que llamamos muerte corporal, sino todo el proceso de separación de Dios, que se inició con el pecado; la Muerte es siempre la gran enemiga de Dios y envuelve en sí misma una idea de aversión divina. Y, por otra parte, hay un perfecto paralelismo entre la transgresión de Adán y el don de Jesucristo. Ahora bien, este último, en toda la teología paulina y sobre todo en Rom., incluye esencialmente el estado de reconciliación divina, o sea, lo contrario del estado de pecado. Si, pues, hay una correspondencia entre ambos Adanes, hemos de suponer que si el don

de Jesucristo produce la gracia o amistad divina en la multitud, la transgresión de Adán producirá el estado de pecado o de enemistad divina.

v. 16: «Y no viene el don como a través de un solo pecador: pues el juicio partiendo de un solo llega a la condenación, mientras que la concesión de la gracia partiendo de muchas transgresiones llega a la justificación»: el interés de Pablo es poner de frente a Cristo y a Adán, hacer resaltar que el acto singular de cada uno es capaz de influir en la masa, pero con la diferencia de que la influencia de Cristo es más poderosa y abundante para la reconciliación que la de Adán para la condenación o estado de enemistad divina. Así, pues, establece este matiz diferencial entre ambas actuaciones. El camino que sigue el don, partiendo de Cristo y alcanzando a la humanidad, es mucho más laborioso que el que siguió el pecado. Este, en efecto, a través de un solo pecador (y, por lo tanto, a través de una sola transgresión) alcanzó a la humanidad, tuvo fuerza suficiente para contagiar a toda la masa. Sin embargo, el don ha tenido que superar mayores dificultades, ha tenido que pasar no sólo por el pecado de uno, sino por toda la humanidad pecadora, para conseguir la restitución de la amistad divina. O sea: la Gracia no sólo tuvo que borrar el acto individual del primer pecador, sino sanar el contagio universal que aquel primer pecado había producido en la humanidad.

Así, pues, no creemos necesario ni adecuado entender las «transgresiones» (ἐκ πολλῶν παραπτωμάνων εἰς δικαίωμα) únicamente de los pecados personales. Directamente, según el ritmo de la argumentación, se refieren a las consecuencias que automáticamnte produce el primer pecado en todos los hombres, sin que por eso se excluyan los pecados personales, como consecuencia del estado congénito de pecado.

En una palabra; la Gracia de Cristo es más poderosa que el Pecado de Adán, pues no solamente venció el acto singular de la primera transgresión, sino las consecuencias universales de ésta: los pecados de todos los hombres, en cierto sentido derivados de aquel primero.

v. 17: «Si, pues, por la transgresión de uno solo la Muerte reinó por medio de uno solo, con mucha mayor razón los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por medio de uno solo, Jesucristo»: a esta conclusión quería llegar

el Apóstol. En los versículos anteriores acaba de probar que la Gracia de Cristo en su proceso hacia la justificación, ha tenido que vencer mayores obstáculos que el Pecado de Adán en su proceso hacia la contaminación pecaminosa de la raza. Ahora bien, el Pecado tuvo fuerza para imponer en la humanidad el imperio de la Muerte; por lo tanto, con mayor razón la Gracia, que ha ganado ya una superior victoria en la justificación actual, tendrá poder para restaurar totalmente el dominio de la vida. No olvidemos que ésta es la idea central de toda la perícopa: infundir alientos en los ya justificados para que esperen confiadamente la plenitud de su justificación en la vida gloriosa de la resurrección. El argumento procede *a fortiori*: si para llegar a la justificación la Gracia de Cristo ha recorrido un camino más largo y difícil que el que recorrió el Pecado para contagiar a todos los hombres, con mayor razón conseguirá la Gracia ya asentada imponer el reino de la Vida, destronando a la Muerte, que con menos esfuerzo y potencia logró establecer el Pecado.

v. 18: «Por lo tanto, así como la transgresión de uno solo ha arrastrado a todos los hombres a la condenación, de la misma manera la obra de justicia de uno solo procura a todos una justificación de Vida»: en estos últimos versículos de la perícopa Pablo hace un resumen de toda su argumentación, por eso los encabeza con las partículas ἄρα οὖν. Empieza por la afirmación explícita del contagio pecaminoso producido en la masa humana por la transgresión de uno solo. La falta primera de Adán ha arrastrado a todos los hombres a la «condenación», a la enemistad divina. Igualmente, aunque en signo inverso, la obra de Cristo ha influído eficazmente en toda la humanidad para producir la «justificación de Vida», o sea, la justificación que conduce y se planifica en la Vida. De nuevo vemos aquí opuestas las dos situaciones antitéticas: «condenación» y «justificación»; esta última se refiere ciertamente a la restitución de la amistad divina y requiere, por lo tanto, para «condenación», el sentido de enemistad divina. El pecado de Adán produjo automáticamente en la humanidad un estado de «condenación», de aversión divina.

v. 19: «Pues como por la desobediencia de un solo hombre la multitud fué constituída pecadora, así también por la obediencia de uno solo la multitud será constituída justa»: este versículo no es nada más que una aclaración del precedente. La transgresión de Adán

fué una desobediencia al precepto divino, así como la obra de Cristo constituyó una obediencia a los designios del Padre (cf. Fil. 2, 8). Ambas actuaciones tuvieron una influencia sobre la masa: por la falta de Adán la humanidad «fué constituída pecadora». Difícilmente se podría entender esta frase de los pecados personales, aunque los incluya como una consecuencia. La falta de Adán ha producido ese estado pecaminoso, universal y congénito a toda la raza, y de cuyo hontanar inficionado proceden en definitiva todos los pecados que cometen los hombres.

En frente de la desobediencia de Adán, está la obediencia de Cristo «que llevará la justificación a la multitud». Pablo habla en futuro, porque la obra de Cristo se va aplicando poco a poco a medida que los hombres van renaciendo a la nueva vida.

El «ser constituído pecador o justo» se pone en perfecto paralelo: el pecado de Adán «constituye» a los hombres pecadores, lo mismo que la justificación de Cristo los «constituye» justos. ¿Se trata, pues, de una influencia automática, previa a la decisión de la voluntad de los hombres? Siguiendo la argumentación paulina, diríamos francamente que sí. Pablo, como en tantas ocasiones, hace abstracción de los casos concretos y de las derivaciones particulares, y esquematiza la situación por él estudiada.

De Adán pecador mana una corriente mortífera que inficiona a la humanidad, independientemente de la colaboración de la libertad individual. Igualmente de Cristo justificador sale una corriente de vida, que tiene fuerza para llegar a los últimos meandros del organismo del gran cuerpo de la humanidad. Aquí Pablo no mira más que la capacidad de irradiación para el mal o para el bien que tienen los dos Adanes. ¿Hay alguna diferencia en cuanto a la aceptación libre de ambas corrientes?

Esto por ahora no preocupa al Apóstol, y habrá que deducirlo del desarrollo que de la doctrina de la justificación hace a través de sus Epístolas. Sin internarnos en este estudio, solamente notamos que para Pablo la influencia de los dos Adanes tiene una prioridad de distinto orden sobre la otra. Cronológicamente es anterior la pertenencia al «Corpus Adami», aunque intencionalmente —en los planes del Creador— es anterior la pertenencia al «Corpus Christi». Dada esta prioridad cronológica de la influencia de Adán, es lógico suponer que la pertenencia a la esfera de Cristo justificador se deba, al menos algunas veces, a la libre aceptación del hombre. Sin em-

bargo, de la misma doctrina paulina no se sigue necesariamente que siempre sea necesaria esta libre aceptación para recibir la influencia vital de Cristo; más bien lo contrario está a flor de tierra. Sólo anotamos esto como una buena contribución para el tema de la justificación, y del bautismo de los niños sin uso de razón.

v. 20: «Ahora bien, el que una ley entrara al margen de todo ello sirvió para que aumentara la transgresión; pero eso sí, donde abundó el Pecado, sobreabundó la Gracia»: un régimen de Ley, tal como fué la mosaica, no resolvía directamente el problema; la Ley de suyo no tiene poder regenerador. Dejada ella sola, más bien produce una mayor abundancia de transgresiones o pecados personales, ya que aumenta el conocimiento de lo bueno y de lo malo y, por consiguiente, la responsabilidad. La verdadera antítesis, pues, del Pecado, no fué la Ley, sino la Gracia, aunque ésta fué más poderosa para el bien que aquél para el mal. Resume aquí Pablo el argumento del v. 17: el Pecado sólo tuvo que valerse de la transgresión única del único hombre, Adán, para contagiar a toda la humanidad. La Gracia, sin embargo, tiene que borrar, no sólo aquel hecho individual originante, sino todas sus consecuencias pecaminosas realizadas en toda la humanidad.

v. 21: «Para que así como reinó el Pecado en la Muerte, así también la Gracia reine a través de la justicia, hasta desembocar en la Vida eterna por medio de Jesucristo nuestro Señor»: con esta afirmación final vuelve San Pablo al tema que dió inicio y ocasión a toda la perícopa. Si la Gracia, en su proceso de justificación, es más poderosa que el Pecado en su proceso de contaminación, a pari o a fortiori ha de tener la misma o mayor eficacia en orden a las consecuencias de la justificación. El Pecado reinó en la Muerte; luego la justificación ha de llegar algún día a su plenitud en la Vida.

2.—Resumen de la exégesis de Rom. 5, 12-21

Resumiendo los datos acumulados a lo largo de la exégesis que acabamos de hacer de Rom. 5, 12-21, podemos formular la doctrina paulina sobre el pecado original en las siguientes proposiciones:

1) Al principio de la existencia humana hubo un pecado o transgresión voluntaria que sirvió de puerta para la entrada del pecado en el mundo. Cuando en toda la perícope Pablo habla del pecado (ἡ ἁμαρτία), no se refiere a la transgresión concreta de Adán, que

originó el estado actual de la humanidad pecadora, sino a una especie de fuerza personificada, que se presenta como raíz y universalización de todo aquello que supone ruptura de la amistad divina.

2) Una vez introducido el Pecado, entró como consecuencia de él la Muerte. La relación entre la Muerte y el Pecado no se explica sino por una alusión al relato del Génesis. Dios creó al hombre «para la vida», pero le dejó en su mano la confirmación de su destino sobrenatural. Si el hombre pecaba, perdería el don divino de la vida, y se vería sujeto a la Muerte. De hecho el primer hombre pecó, y con la transgresión de uno solo, el Pecado empezó a reinar en la humanidad y tras él la Muerte.

3) Como quiera que para Pablo la relación entre Pecado y Muerte se debe únicamente a un decreto positivo de Dios, se plantea el problema de la universalidad de la Muerte. La experiencia enseña que de hecho todos los hombres mueren. Luego necesariamente todos los hombres tienen que haber pecado: «la muerte pasó a todos los hombres en tanto en cuanto que todos habían pecado».

4) Una dificultad se plantea a sí mismo el Apóstol: la relación entre Pecado y Muerte no es absoluta o intrínseca, sino de derecho positivo: sólo aquel pecado al que expresamente Dios haya conminado con pena de muerte, llevará consigo la Muerte como una consecuencia. Este caso de legislación positiva, que conmine pena capital a ciertos pecados, sólo se ha dado en el Paraíso y en la Ley mosaica. En el período intermedio, el Pentateuco nos narra los muchos pecados de la humanidad, pero no dice que a algunos de ellos Dios hubiera unido la pena de muerte.

5) Esta dificultad queda convertida en argumento a favor: de hecho la Muerte siguió reinando en ese período sin-ley, y precisamente sobre aquellos hombres que no pecaban al estilo de Adán, o sea que no cometían un pecado al que Dios hubiera unido la Muerte. Esto quiere decir que la transgresión de Adán hizo que automáticamente todos los hombres que de él nacerían estuvieran desde el principio de su existencia bajo los dominios del Pecado. Por consiguiente, el pecado que todos los hombres han cometido y que los induce a la muerte no es precisamente el pecado personal, ya que por hipótesis a éste no se le ha conminado la muerte, sino una especie de derivación de la primera transgresión de Adán, que de una manera misteriosa, pero real, pasa a contagiar a toda la humanidad.

6) La comparación entre la trasgresión de Adán y el don (χάρισμα) de Jesucristo pone de relieve la conclusión anterior. La

transgresión de Adán es a la muerte lo que el don de Cristo es a la vida. Ahora bien, el don de Cristo lleva a la Vida la resurrección gloriosa y escatológica —mediante la justificación: Cristo, como nuevo Adán, primero produce en el hombre la justificación o restitución de la amistad divina y, como consecuencia de esta justificación, asegura la posesión de la Vida eterna. Por consiguiente, Adán hizo lo mismo en signo inverso: con su transgresión arrastró a la humanidad a pecado —a un estado de pecado—, y precisamente por este pecado —no cualquier pecado, sino un pecado multado con la pena capital— indujo a todos los hombres a la muerte. Expresamente dice San Pablo que el pecado del solo primer hombre indujo a todos a la «condenación» (κατάκριμα), que se contrapone a la justificación (δικαίωμα).

7) Así, pues, San Pablo afirma la existencia de un estado congénito de pecado —de verdadero pecado— al margen de los pecados personales, ya que éstos no necesariamente hacen incurrir en la muerte. Este estado de pecado se debe a la transgresión voluntaria del primer hombre. Cómo el acto singular del protoparente haya influído en toda la raza, el Apóstol no lo dice ni quizás lo piensa: sólo hace notar el hecho, que en su mentalidad semita y antiguotestamentaria no provocaba ninguna interrogación. En esta perícopa no hay la menor traza de una alusión a la concupiscencia: el pecado es siempre una separción de Dios y una privación de su amistad y de sus dones.

3.—Rom. 7, 7-25.

Como vamos a ver a través de la exégesis, en el capítulo 7 de la misma Epístola a los Romanos, San Pablo hace una vigorosa afirmación del pecado original, sobre todo en sus consecuencias permanentes en la humanidad.

Para poseer la clave de su interpretación, tenemos primero que determinar el tema general de la perícopa e identificar los tres personajes que entran en acción: el Yo, el Pecado y la Ley.

El tema puede intitularse: *la Gracia libera del yugo de la Ley*. «Vosotros no estáis bajo la Ley, sino bajo la Gracia» (Rom. 6, 14). Así como la mujer está ligada a su marido mientras que éste vive, pero en el momento en que el hombre muere, queda completamente liberada de la ley que la ataba a su marido. hasta tal punto, que

puede casarse con otro sin incurrir en adulterio; así también el cristiano, junto con Cristo muerto y resucitado, ha muerto a la Ley, ha sido liberado de la Ley (Rom. 7, 16).

Ciertamente que la Ley tuvo un papel muy importante en la historia del pueblo elegido, pero éste se limitó a servir de «pedagogo», de esclavo introductor, a la presencia del verdadero amo (Gál. 3, 23-24).

Aún más, esta Ley que los judíos tenían como fuente de vida, es presentada paradójicamente por Pablo como el instrumento del que Dios se ha valido para imponer al hombre la muerte. Así, pues, el régimen de la Ley, lejos de ser régimen de bendición, lo es de maldición (Gál. 3, 10). «¿Entonces, para qué la Ley? Precisamente en vista de las transgresiones fué añadida» (Gal. 3, 19).

A. Nygren (25) ha hecho resaltar el estrecho paralelo que existe entre la biografía del Pecado, descrita en el capítulo 6, y la biografía de la Ley, descrita en el capítulo 7:

Cap. 6:	*Cap. 7:*
v. 1: ἡ ἁμαρτία	v. 1: ὁ νόμος.
v. 2: ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ	v. 4: ἐθανατώθητε τῷ νομῳ.
v. 4: ἐν καινότητι ζωῆς πέριπατέσομεν.	v. 6: ἐν καινότητι πνεύματος δουλεύειν.
v. 7: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.	v. 6: κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα.
v. 18.20: ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.	v. 3: ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου.

Así, pues, ya desde la sola presentación del texto podemos establecer que la Ley, de la que se habla en el capítulo 7, está en estrecha relación de correspondencia con el Pecado del cap. 6.

En cuanto a la identificación de los personajes actores del drama, la exégesis se ha dividido desde antiguo en varias opiniones.

1.—Según Santo Tomás, San Agustín, en un primer momento, y San Juan Crisóstomo, la Ley es lisa y llanamente la Ley mosaica. El Yo, que vivía sin la Ley, es el hombre de la Ley mosaica; y «vivía», o porque no sabía que era pecador, o porque era menos pecador que después ha resultado.

A esta interpretación se le ha objetado que el conocimiento del

(25) *Der Römerbrief*, Göttingen, 1951, p. 196 ss.

pecado es anterior a la Ley mosaica. Santo Tomás se defiende de esta objeción diciendo que todo hombre conoce el pecado, pero es la Ley la que le hace conocer el pecado como una ofensa a Dios; y especialmente le revela la malicia de la concupiscencia, porque muchos hombres no saben que los deseos puramente internos son pecado.

Sin embargo, esta defensa es muy débil, ya que, como argumenta muy bien Cornely, de que la Ley haya hecho conocer la malicia particular de un pecado —los malos deseos— no se sigue que haya hecho conocer el pecado.

2. Cornely, después de San Agustín en un segundo momento, Orígenes y San Gregorio, supone que el Yo se identifica con un joven israelita al que se enseña la Ley desde su infancia. Este *vivía*, en toda la fuerza de la palabra, de la vida espiritual de la gracia, y esto sería una prueba de que la circuncisión borraba el pecado original. Pero cuando llega a la edad del discernimiento racional, aprende en la Ley a conocer especulativamente la concupiscencia y el pecado: el pecado se aprovecha de ello para seducirlo, y así el joven israelita muere, mientras que el pecado original revive.

Lagrange rechaza esta exégesis por el solo hecho de que no hay ningún motivo de restringir la argumentación de San Pablo a sólo los niños. Por lo demás, admite que esta explicación da cuenta cumplida del término de la perícopa.

Sin embargo, como veremos en seguida, un examen detenido de la doctrina no soporta la interpretación en este sentido. ¿Qué significaría en San Pablo la «reviviscencia del pecado original ya borrado», «vivir» únicamente aplicado a la vida moral, etc?

3. Finalmente, entre los antiguos, Metodio de Olimpo, Teodoro de Mopsuestia, Nemesio de Gábala, Teodoreto, Gennadio de Constantinopla; en el siglo XVI, el Cardenal Cayetano, y entre los modernos, Lietzmann, Lagrange y muchos otros, han partido del supuesto de que la clave de un detalle del texto evoca el relato del Génesis, y en todo caso, como observa Lyonnet (26), basta tenerlo presente en la memoria para que esta página, harto enigmática a primera vista, se ilumine de pronto con una rápida luz. Aún más: incluso entre aquellos que rechazan esta interpretación, hay muchos

(26) *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit*, en *Christus. Cahiers Spirituels*, número 4

que conceden que Pablo ha tomado el relato del Génesis como modelo (27).

Creemos que este paralelo es un punto de partida, que nos permita una adecuada inteligencia del texto.

Empezamos primero por subrayar las semejanzas de ambos textos. *Rom.* 7, 7: «¿Qué diremos? ¿La Ley es pecado? ¡Ni pensarlo! Sino que yo no conocí el pecado a no ser por medio de la Ley. Pues no hubiera conocido la concupiscencia si la Ley no hubiera dicho: «No codiciarás»;

v. 8: pero el Pecado, aprovechando la ocasión, por medio del precepto produjo en mí toda suerte de concupiscencia: pues sin la Ley, el Pecado no es más que un cadáver.

v. 9: Y yo antaño, fuera de la ley, vivía; pero al sobrevenir el precepto, el Pecado recobró la vida,

v. 10: mientras que yo morí, y así resultó que el precepto dado para la vida me condujo a la muerte.

v. 11: Pues el Pecado, aprovechando la ocasión, valiéndose del precepto, me engañó y por medio de él me mató.»

La situación del Yo paulino es completamente semejante a la del primer hombre, descrita en el capítulo 3 del Génesis.

Hubo un primer momento en que el hombre —el Yo— estaba «fuera de alguna ley». Es lo primero que Dios hace: crear al hombre en un estado de felicidad primitiva, colocándolo en un jardín de delicias. Entonces el hombre «vivía»: Dios lo hizo para la vida.

En un segundo momento el Creador promulga la Ley: «Puedes comer de todos los árboles del jardín. Pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día en que comas de él morirás ciertamente» (Gn. 2, 16-17). Encarnada en este primer precepto, la Ley hace su ingreso en el mundo.

El precepto divino hace conocer al hombre la concupiscencia: «La mujer vió que el árbol era bueno para comer y de una vista seductora y que era deseable para adquirir entendimiento» (Gn. 3, 6). O sea, «por medio de la Ley, el hombre conoce la concupiscencia».

Finalmente, aparece el tercer personaje, que en San Pablo es el Pecado y en el Génsis el demonio o la serpiente. Ya Diodoro de Tarso hizo notar esta ecuación: Parece llamar pecado al diablo.» Y, efectivamente, Pablo es consecuente consigo mismo. Ya hemos

(27) Cf. P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, p. 115, núm. 77.

visto Rom. 5, 12: «Por un solo hombre el Pecado entró en el mundo, y por el Pecado, la Muerte», comparado con Sap. 2, 24: «Por la envidia del Diablo, la Muerte entró en el mundo.»

A través de toda la explicación paulina, el Pecado se presenta fuertemente personificado y con una clara alusión al Demonio, como último soporte sobre el que se apoya.

La duda se desvanece ante la descripción que el Apóstol hace por menudo de la acción mortífera del Pecado. Antes de su ingreso en el mundo humano el Pecado existía de alguna manera, pero era un «cadáver» (νεκρὸς): la creación salió de las manos de Dios completamente pura e íntegra: «Vió Dios todas las cosas que había hecho y eran francamente buenas» (Gn. 1, 31). Sin embargo, el Demonio ya existía, como siempre reconoció la angelología judaica, pero su acción en la humanidad era nula.

La «ocasión de intervenir se la dió, sin duda, el «precepto», y por medio de él «operó» en el hombre «la concupiscencia». El Demonio —o su encarnación el Pecado— estaba hasta entonces como un reptil aletargado; pero al llegar el «precepto», «revivió» (28).

El ataque fué preparado sutilmente: «el Pecado engañó» al hombre (cf. Gn. 3, 13) (29).

La reviviscencia del reptil demoníaco aletargado tuvo su contrapartida en la «muerte» del hombre. El «precepto» que en la intención de Dios había sido «dado para la vida», o sea para que su cumplimiento por parte del hombre lo confirmara en la inmortalidad, vino de hecho a ser, por medio de la transgresión humana, un camino fatal para la muerte.

Ya esta primera confrontación que hemos hecho de ambos pasajes arroja una fuerte probabilidad a favor de esta exégesis. Pero aún podemos seguir adelante en busca de la identificación propuesta.

En primer lugar, el tono de la discusión paulina es de una absoluta universalidad. Cristo es contrapuesto a Adán, como el portador de la vida al causador de la muerte, como el portador de la justificación al causante del empecatamiento humano. Si, pues re-

---

(28) Quizá en los dos extremos de νεκρός y ἀνέζησεν, haya una implícita metáfora alusiva al estado letárgico de algunos reptiles.

(29) San Pablo hace directamente alusión a este pasaje en 2 Cor. 11,3 y 1 Tim. 2,14, y en ambos casos emplea, como aquí, el verbo compuesto ἐξαπατᾶν en lugar del simple ἀπατᾶν de los LXX.

nacer en Cristo entraña morir a la Ley, es natural que ésta se presente en un plano de amplitud y universalidad adámicas.

Esto se confirma por el estrecho paralelo que forman los capítulos 6 y 7, según el cual «morir al Pecado» equivale «morir a la Ley».

En otros lugares de la Epístola se advierte esta tendencia de San Pablo a ampliar y universalizar el alcance y el sentido de la Ley mosaica (2,14), de suerte que es muy lógico que aquí el Apóstol empiece la biografía de la Ley, no ya por el Sinaí, sino por el propio paraíso, en donde por primera vez Dios impuso un precepto positivo a los hombres. Esto mismo parece indicarse en 5,13-14: la Ley de Moisés es unida con Adán a través de un largo puente.

Pero lo interesante de este pasaje paulino es que, aun tomando el agua de la propia fuente del Pecado —la transgresión de Adán—, intenta más bien describir el estado resultante en el hombre como consecuencia de aquella tragedia. O sea, hablando en términos teológicos, aquí se trata directamente del Pecado, no ya como universalmente originante, sino como universalmente originado.

El Yo paulino es el hombre en cuanto tal, en cuanto históricamente descendiente y solidario del primer Adán, del Adán pecador. Es el hombre empecatado, incurso en las consecuencias del Pecado originante. Nos encontramos, pues, ante una psicología del pecado original.

1. La primera afirmación acerca del lamentable estado es categórica: «sabemos que la Ley es espiritual; pero yo soy carnal, vendido al poder del Pecado» (14). La Ley, de suyo, pertenece a la categoría de cosas del Espíritu, queridas directamente por Dios para gloria suya y bien de los hombres. Pero el resultado ha sido que el Yo se ha sustraído de la esfera de Espíritu y ha caído en los dominios de la «carne». La expresión «πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν es una frase hecha que significa «caído bajo el poder o el dominio del Pecado». Es un calco de expresiones del Antiguo Testamento. El verbo מכר, que inicialmente significa «vender», pasa a ser equivalente, sin más, de «entregar en poder de otro» (30).

---

(30) «Dios los entregó en manos de sus enemigos» (Jud. 2,14); «Y los entregó Dios en manos de Sísara...» (1 Sam. 12,9); «... entregaré el país en manos de los malvados» (Ez. 30,12); «¿A cuál de mis acreedores os he vendido yo? La verdad es que por vuestras iniquidades habéis sido vendidos» (Is. 50. 1). En el griego helenístico el verbo πιπράσκω en pasiva había también adquirido la significación genérica de «caer en poder de...», v. g. Polibio III, iv. 12.

Así, pues, el Pecado, considerado como una potencia maligna, tiene bajo su jurisdicción al Yo humano. En esto consiste «ser carnal»: vivir en la esfera de la «carne» con todas sus consecuencias ético-religiosas (31).

2. La naturaleza de esta influencia del Pecado «residente en el hombre» (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία, (20)) es ampliamente desarrollada por el Apóstol. Consiste principalmente en un trágico disidio entre el «querer» y el «obrar»: «Verdaderamente mi actuación yo no la comprendo: pues hago no lo que quiero, sino lo que odio» (15).

Como observa muy bien Nygren (32), la oposición interna entre el «querer» y el «obrar» no es psicológica, sino soteriológica. No dice Pablo: el hombre *quiere y no quiere*, sino *quiere y no hace*.

Algo sano ha quedado en el castillo interior del Yo humano: el conocimiento de lo bueno y la adhesión intelectual y afectiva a él: «Si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la Ley, considerándola buena» (16), «me deleito en la Ley de Dios según el hombre interior» (22). Esta vigencia de la Ley de Dios es tan universal, que el propio Pablo la ha afirmado categóricamente del mundo pagano en los dos primeros capítulos de la Epístola. Los gentiles «conocían a Dios» (1, 21), y a pesar de que no eran depositarios de la Ley mosaica, «por su propia luz natural practicaban lo referente a la Ley, demostrando así tener escrito en sus corazones lo esencial de la Ley» (2, 13-15).

Sin embargo, en fuerte contraposición con esta aquiescencia de la razón y de la voluntad humanas a la Ley divina, está la conducta ordinaria del hombre. Lejos de ajustarse a esta norma, que su propia conciencia aprueba como óptima, se desliza facilísimamente por los senderos del pecado, contrarios a aquella Ley. La frase paulina parece teñida de un pesimismo enervante: «el hombre hace lo que no quiere».

3. La causa de esta inadecuación del hombre empecatado para la acción buena no puede encontrarse en una mala disposición previa de su voluntad, ya que, por hipótesis, el hombre *quiere* hacer lo bueno, sino en un agente extrínseco que se ha instalado en la

---

(31) Cf. J. M. González Ruiz, *Dignidad de la persona humana según San Pablo*, Madrid, 1956, p. 87 ss.

(32) O. c., p. 198.

propia entraña del ser humano: «ahora, pues, ya no soy yo el que obro lo malo, sino el Pecado que reside en mí» (17, 20). El Pecado, siempre personificado, es considerado como una fuerza maligna inherente en el hombre y que se interpone entre sus impulsos, aun buenos y nobles, y la acción. «Es poco conforme a las reglas de la exégesis histórica —escribe Lagrange (33)— preguntarse aquí si Pablo ha pensado en el *fomes peccati* o la concupiscencia (que permanece aun después de perdonado el pecado) o en el pecado como *privatio boni*. La exégesis católica puede preocuparse de poner de relieve que las conclusiones de la teología se derivan legítimamente del pensamiento de Pablo, pero ha de buscar estos desarrollos explícitos en el horizonte de este pensamiento. Tampoco determina el Apóstol el grado de responsabilidad que queda bajo la presión de estos violentos movimientos que arrastran al pecado y que son muchas veces la consecuencia del pecado. Sólo se reconoce el hecho de que muchas veces, después de haber puesto algunos actos, uno se pregunta si no ha obrado bajo el impulso de una fuerza extrínseca, que, no obstante ello, se imponía desde dentro.»

Conclusión

Del capítulo 7 de la Epístola a los Romanos, según la exégesis que hemos pretendido justificar, se sigue una visión coherente y completa sobre la realidad intrínseca del pecado original «originado» en la humanidad.

En el «hombre interior» se desarrolla una tragedia moral. La conciencia tiene una clara visión de lo que es bueno, de lo que la Ley divina ordena, pero la actuación del hombre no corresponde a este cuadro ideal. Esto no se debe a un defecto de fábrica en la factura humana, sino a la intromisión de ese poder maléfico, el Pecado, que entró en el mundo por la puerta de la transgresión del primer hombre, con el cual estaba solidarizada toda la raza.

Este estado de impotencia para la práctica del bien es una privación moral y supone, por tanto, una situación de enemistad divina. Es un verdadero pecado, algo que a Dios desagrada y de Dios

(33) *Saint Paul. Epître aux Romains*, 16 m., Paris, 1950, p. 176.

separa, aun cuando no incluya la adhesión voluntaria del individuo.

Esta incapacidad para el bien se considera en bloque, no en detalle: algún bien de hecho realizará el hombre, aun en este estado deficiente, pero la «justicia», la moral total, no podrá realizarla con sus propias fuerza, ya que éstas están debilitadas.

La naturaleza de este pecado, más que en una tendencia o concupiscencia, consiste en esta «incapacidad soteriológica», en la inadecuación entre el querer el bien y el llevarlo a la práctica.

José M.ª González Ruiz

Las dos comparaciones del Salmo CXXXIII (heb.) y su trascendencia doctrinal

San Agustín, en su comentario a este Salmo, «brevis, notus, nominatus», observa que su dulzura había popularizado tanto el primer verso, que lo cantaban aun los que desconocían el Salterio: «Ita sonus iste dulcis est ut et qui Psalterium nesciunt illum cantent» (Enarrat. in ps. 132). Y, vertido este verso a lengua vulgar, es también hoy día, en alguna diócesis, el cántico prescrito para asambleas populares religiosas. «¡Psallite sapienter!» ¡Cuánto mayor atractivo tiene, si no nos detenemos en el primer verso, sino que, penetrando en el salmo, percibimos la armonía del conjunto, la variedad y belleza de las dos imágenes, una litúrgica, otra panorámica, que lo ilustran, y la trascendente doctrina teológica que éstas indican! Y todo eso en pocos versos. Es, en verdad, una piedra preciosísima del Salterio engarzada en oro, como las del vestido sacerdotal de Aarón.

No intentamos hacer un comentario íntegro del Salmo; ante todo, lo presentamos aquí, puestas en cursiva, las palabras a que se referirán las notas siguientes:

«Cántico de las ascensiones. De David.
Mirad cuán bueno es y cuán dulce
Habitar los hermanos reunidos juntamente.
Como el óleo precioso sobre la cabeza
Que desciende sobre la barba, *la barba de Aarón*
Que desciende sobre la abertura (superior) de sus vestidos
Como el rocío del Hermón que desciende
Sobre los *montes de Sión*
Porque es *allí* que envía el Señor la bendición
La vida para siempre.»

Este salmo, de atribución davídica hoy por pocos admitida, es el penúltimo de la colección de los quince (120-134) «Schir ham-

mahaloth», «cánticos de las ascensiones», es decir, de las peregrinaciones de los israelitas que «subían» a Jerusalén al menos en las grandes fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos, para cumplir la ley de Dios consignada en el Deuteronomio (16, 16). Esta es la interpretación más común del título, y la seguimos. Efectivamente, considerados de peregrinación, estos salmos ofrecen más viveza y colorido, y hasta podemos señalar para algunos las situaciones y momentos en que eran cantados: por ejemplo, el 121 corresponde a los comienzos de la peregrinación; el 122, a la llegada a Jerusalén; el 134, a la despedida; el 133, objeto del presente estudio, a los días de la estancia en la Ciudad Santa. Allí los peregrinos, viéndose reunidos y «habitando juntamente», sentían más la dulzura y la dicha de su hermandad; y en el ambiente de las grandes fiestas litúrgicas a que asistían y de las numerosas caravanas, venidas muchas del norte, eran bien acomodados y de actualidad los dos símiles que esmaltan el Salmo, y que vamos ahora a considerar.

I

La unción de Aarón que desciende sobre la orla superior de sus vestidos

A la memoria de Moisés, siempre viva en la mente de los israelitas, estaba estrechamente asociada la de su hermano Aarón, por Dios elegido y por Moisés ungido Sumo Sacerdote, y revestido de los magníficos y significativos ornamentos, que, como veremos más adelante, estaban confeccionados según la forma minuciosísimamente señalada por el mismo Dios. Moisés había desaparecido para siempre, una vez acabada su singular misión; pero, instituído el sacerdocio aarónico, la figura de Aarón, por así decirlo, perseveraba, a través de los siglos, espléndida ante los ojos del pueblo de Israel, en la sucesión ministerial de sus descendientes, que, como él, al entrar en el cargo, eran ungidos y revestidos de iguales ornamentos.

Difícil es concebir la emoción que embargaba toda alma israelita ante el espectáculo de la muchedumbre de hermanos de sangre y de religión congregados en el Templo desde todos los términos de Palestina y de fuera de ella, contemplando cómo el Sumo Sacerdote aarónico desempeñaba su más solemne servicio pontifical aquellos días de las peregrinaciones. Para formarse alguna idea, léase la muy bella y exultante página del Eclesiástico (50, 5-26) en que Jesús Sirac describe detalladamente una de estas fun-

ciones pontificales del Sumo Sacerdote Simón, hijo de Onías, el cual, tanta era su majestad, que, cuando, «tomada la vestidura de su gloria y revestido de todos sus ornamentos subía al altar santo, hacía resplandecer los ámbitos del santuario» (v. 11). Ver así al Sumo Sacerdote era «delicia de los ojos» (45, 12) y el ferviente anhelo de los peregrinos.

Nadie, pues, considerando lo que hemos dicho, razonablemente extrañará que este Salmo, correspondiente a aquellas o parecidas circunstancias, tenga referencias a Aarón, a su unción, a sus riquísimas vestiduras. No obstante, desde el último tercio del pasado siglo, hay no pocos distinguidos críticos, unos racionalistas, otros católicos, que, ya por razones de orden literario, ya por restringir la ocasión del Salmo o de la mencionada unción a una particular fiesta de familia o de amigos, se atreven a mutilar o a modificar el texto mismo, eliminando detalles de la mayor importancia.

Como simple muestra de tales tendencias, citamos varios ejemplos. El racionalista Duhm (*Die Psalmen erklärt*, 1899), despectivamente escribe: «Extravagante añadidura: ¿qué tiene que ver la barba de Aarón, ni el mismo Aarón en una familiar reunión de hermanos?» Pannier (*Les Psaumes*, 1937, y Pannier-Renard, 1950), escribe: «La repetición de esta última palabra (barba) habrá tenido por finalidad dar una imagen de Aarón más venerable; si no es sencillamente que hay aquí un duplicado, ocasionado del contacto de dos manuscritos... En el texto de uno de ellos, en que estaba ausente el nombre de Aarón, es verosímil que el óleo representase solamente aquel con que se perfumaba la cabeza de los convidados en los festines de fiesta (cf. «oleo caput meum non unxisti», Luc. 7, 46), y cuyo aroma respiraban cuantos había en la sala.» Dom Ubach (*El Psalteri*, 1932), divide el segundo verso en dos comparaciones, en forma que la unción no es precisamente sobre la cabeza de Aarón, y traduce así: «Es com ungüent perfumat damunt el cap que devalla per la barba; «Com» una barba d'Aarón que devalla per la vora dels seus vestits.» Schlögl, O. Cist. (*Die Psalmen Hebräisch und Deutsch*, 1911), recortando el texto, reduce y traduce así toda la comparación: «Como el óleo sobre la cabeza, que desciende sobre la barba»; es decir, suprime del símil el nombre de Aarón y la mención de sus vestidos.

Muy extrañas son tales supresiones o modificaciones; y no deja de serlo también que casi todos los comentaristas que conservan en el Salmo estas últimas palabras «...que desciende sobre la orla superior de sus vestiduras», se limiten a considerarlas como simplemente indicadoras de la abundancia de la efusión del óleo santo y aromático sobre la cabeza de Aarón. Pensamos que estas pala-

bras quieren decir mucho más, y que forman el rasgo más bello, trascendente y doctrinal del Salmo, cántico de la unidad, fraternal y jerárquica, del pueblo de Dios. La frase es abreviada porque breve es el Salmo, mas aun así, bastaba ella sola para hacer vibrar religiosa y patrióticamente toda el alma de los peregrinos israelitas que lo cantaban u oían cantar, porque bien sabían que precisamente en aquella parte superior de la vestidura sacerdotal aarónica estaban ellos, es decir, cada una de las doce tribus, por expreso mandato de Dios, nobilísimamente representados e inscritos dos veces allí sus nombres en piedras preciosas.

Léase el capítulo 28 del Exodo, en que Dios describe y señala muy por menudo la forma y materia de los ornamentos pontificales de Aarón. Sería largo transcribirlo todo, y nos limitamos a extractar lo que más ahora nos interesa (1).

Sobre la abertura superior y orlada de la sobretúnica, se destacaban los dos ónices, piedras preciosas, de las hombreras, una encima de cada hombro, cada una con inscripción de seis de las doce tribus de Israel, «grabados sus nombres como se graban los sellos». ¡El Sumo Sacerdote ha de llevarlas todas, con responsabilidad espiritual sobre sus hombros, ante Dios! Pendiente del engarce de oro de aquellas dos piedras, estaba un pectoral cuadrado, de un palmo de largo y uno de ancho, guarnecido de doce piedras preciosas, distintas una para cada tribu, inscrita con el nombre de ella «grabado como se graban los sellos», distribuídas en cuatro filas: en la primera fila una sardónica, un topacio y una esmeralda; en la segunda, un rubí, un zafiro y un diamante; en la tercera, un ópalo, un ágata y una amatista, y en la cuarta, un crisólito, un ónice y un jaspe, todas engarzadas en oro. Este amplio pectoral desde la abertura o borde superior de la sobretúnica y bajo la barba, recubría todo el pecho. ¡El Sumo Socerdote ha de llevar así en el corazón las doce tribus con amor y con plegaria ante el Señor!

En el acto de la consagración, el óleo óptimo, copiosamente vertido sobre la cabeza de Aarón, por su cabellera descendía hasta las dos piedras de las hombreras y por la barba descendía hasta las doce del pectoral, y de este modo la unción alcanzaba doblemente por manera espiritual a las doce tribus inscritas y simbóli-

---

(1) Para mejor inteligencia de lo que más hace a nuestro propósito, ayudan los gráficos y reconstituciones que han diseñado varios autores, por ejemplo, los de Schuster, Acenssi, frecuentemente reproducidos, y los de la Biblia de Montserrat.

camente representadas en aquellas piedras preciosas. El pueblo de Israel era no sólo el elegido entre los demás de la tierra, sino también el *ungido*, como se le llama expresamente en varios lugares de la Santa Escritura (2).

* * *

Y más aún, en lo que llevamos dicho, ¿no hay también vislumbres de la doctrina neotestamentaria del Cuerpo Místico de Cristo? La unión fraternal cantada por el salmista, dice S. Próspero, «tunc vere impletur, cum in unum caput totius corporis Christi omnia fidelium membra concurrunt».

Aarón es una figura de Cristo de intensa significación, como las otras que se acumularon en su tiempo.

Cuando se celebraba solemnemente en el Templo la gran fiesta anual de los Tabernáculos, conmemorativa de cuando el pueblo de Israel en su principio habitó cuarenta años en tiendas en el desierto, los judíos preguntaron a Jesús quién era él, y Jesús les contestó: «Soy lo que os vengo diciendo desde el principio» (Jo. 8, 25), esto es, desde vuestro principio, desde los comienzos del pueblo, en estas fiestas recordados y litúrgicamente festejados. Realmente la Sagrada Escritura nos habla del Cristo, Verbo Eterno, que, como adelantándose a la Encarnación, está ya presente a los comienzos y primera formación de su pueblo, dirigiendo, actuando, enseñando con múltiples figuras de Sí para lo futuro: «*Jesús* salvó a su pueblo de la tierra de Egipto» (Jud. 5), «Moisés considera que el oprobio de *Cristo* es más estimable que los tesoros de Egipto» (Heb. 11, 24), «*Cristo* es la roca, de cuyas aguas bebieron los israelitas» sedientos en el desierto de Raphidim «y que les seguía» para apagar otra vez su sed en el desierto de Sin (I Cor. 10, 4); y así las figuras de Cristo se acumulan de tal manera en aquellos cuarenta años del principio del pueblo, que en todos los siglos siguientes no las hubo ni más numerosas, ni (excepto las de David y Jonás) de tan intensa significación cristológica: el cordero pascual, la columna de nube aparecida ya en el tránsito del Mar Rojo, el maná, la roca, la serpiente de bronce, la ceremonia litúrgica entonces establecida de la Fiesta de la Expiación magníficamente

(2) Sea un ejemplo de tal denominación el pasaje del cántico de Habacuc (3, 13), y véase la nota de la traducción de Crampon en este lugar, y la de Hoonacker (Les douze Petits Prophètes), quien también señala otros casos en el Salterio.

explicada, en sus contrastes, por el autor de la Epístola a los Hebreos... (9, 11, etc.)

El Sumo Sacerdote Aarón de la ley antigua, desde luego era, como tal, figura de Cristo Sumo y Eterno Sacerdote de la Ley Nueva; pero, además, Aarón en el acto de la unción con el óleo óptimo descendente de su cabeza hasta las piedras preciosas adherentes a su persona, símbolos de las doce tribus de Israel, ¿no era bien representativo de Cristo Cabeza de su Cuerpo Místico para todos los fieles del Antiguo y del Nuevo Testamento, a quienes respectivamente llegaron y llegan, siquiera sea de diverso modo, las influencias de su gracia capital y sacerdotal?

Pensamos que este salmo, cántico de la unidad y unidad jerárquica, es una página del Antiguo Testamento a la que conviene se preste atención en los tratados teológicos del Cuerpo Místico de Cristo. Nos falta un texto bíblico o el testimonio bastante de la Tradición para afirmar que Aarón, además de ser un «tipo» de Cristo en el riguroso sentido teológico de la palabra, por su vocación divina al Sumo Sacerdocio (cf. Heb. 5, 4-6), lo sea también así respecto del Cuerpo Místico, en los detalles arriba apuntados de su unción consecratoria; mas una cosa no está desligada de la otra, y en un sentido más amplio podemos decir que aun en ellos fué Aarón de alguna manera figura de Cristo, y que tal figura nos ofrece en la lejanía del Antiguo Testamento vislumbres que sirven, cuando menos, para ilustrar bellamente la doctrina neotestamentaria.

II

El rocío del Hermón que desciende sobre los montes de Sión

A la comparación litúrgica sigue la panorámica del Hermón, la cual, a nuestro modo de ver, se desarrolla en perfecto y magnífico paralelismo de detalles respecto de la otra.

De seguida se nos ofrece una grave dificultad. ¿Cómo el rocío del Hermón, situado en el límite septentrional de Palestina, puede llegar a los montes de la Sión de Jerusalén, distantes unos 180 kilómetros hacia el Sur? Muchos comentaristas lo reconocen geográficamente absurdo, y con razón buscan otras soluciones. Se propone la de considerar la frase «rocío del Hermón» simplemente significativa de rocío abundante cual es el del Hermón, es decir, rocío copioso, venga de donde viniere; pero esta explicación suprime toda relación geográfica entre el monte del Hermón y los montes de Sión, y el contexto obvio del verso la reclama.

En cambio estimamos muy natural y clara solución (Zorell la enumera en segundo lugar en su «Psalterium ex Hebraeo Latinum») la de aquellos que aquí en el hebreo leen שִׂיאֹן «SI'ON» que, según la Escritura, es uno de los varios nombres del Hermón, en vez de צִיּוֹן «SIJJON», nombre del monte del Templo de Jerusalén. Los dos nombres en hebreo, aunque gráficamente diversos, son, empero, por el sonido similar de sus consonantes, y por su vocalización cuasi idéntica, fácilmente confundibles; tanto es así, que en la versión latina no resulta ninguna diferencia entre ellos, ni en la transcripción, ni en el sonido: «...usque ad montem Sion, qui est et Hermon» (Deut. 4, 48), y estas últimas palabras explicativas, que están desde luego en el hebreo, parecen puestas para evitar, aun a los mismos israelitas, la fácil confusión de los dos nombres. Otro texto que comprueba lo que decimos, se lee en el Eclesiástico (24, 17), donde se pondera con elogiosas comparaciones la utilidad y hermosura de la Sabiduría: allí la versión Vulgata traduce «sicut cypressus in monte Sion», y la de los Setenta: «como un ciprés sobre los montes del Hermón»; versiones que, cotejadas, muestran que el original hebreo, en esta parte lastimosamente perdido, no llevaba el nombre de la Sión del Templo. Adviértase, además, que, cantándose este salmo en los días de la estancia de las peregrinaciones en Jerusalén, la ciudad de sus santos y fervientes amores (Ps. 137), esta circunstancia no pudo menos de ejercer atracción, y ocasionar en el espíritu y en la boca de los peregrinos, y después en el estilo de los escribas, la fácil variante que lleva ahora el texto mesorético.

* * *

El Hermón, que desde tantas y lejanas tierras se divisa, era generalmente conocido; y sobre todo llevaban viva impresión de él las caravanas de peregrinos venidas del Norte de Palestina y las que de fuera entraban por aquella parte. Era, por tanto, de oportuna actualidad su mención en el Salmo.

Este monte, por su grandiosidad, se impuso siempre a la atención de los diversos pueblos que fueron sucediéndose por aquellas regiones orientales, y señal de esto son los muchos nombres que tuvo en la antigüedad: es el «Sanirón» de los Assirios, el «Senir» de los Amorreos, el «Sirión» de los Fenicios, el «Hermón», «Baalhermon», «Si'on» de la Biblia.

Alzase 2.700 metros sobre el nivel del mar Mediterráneo. Su cumbre más elevada surge, como inmenso cono truncado, sobrepasando en unos 1.000 metros otras alturas que integran el gran

monte, rodeado allá abajo de multitud de pequeñas y cercanas montañas. Dichas alturas y estas próximas montañas inferiores son los «montes Si'on = Hermón», mencionados en este Salmo; y ¿no sería desde uno de estos montículos adherentes al gran monte desde donde el desterrado coraita, antiguo conductor de peregrinaciones, exhalaba sus suspiros hacia Dios y el Templo desde la tierra del Hermón: «a terra... ¸Hermoniim, a monte modico»? (Salmo 42, 7).

Sobre estos montes siempre cae por su proximidad el abundoso rocío del Hermón. Place trasladar aquí la bella descripción del explorador Van der Welde *(Reise durch Syrien und Palästina)*, la cual hace suya en el artículo «Hermón» del «Dictionnaire de la Bible» el reputado geógrafo palestinense A. Legendre: «Al pie del monte mismo, la comparación del Salmo (133) se explica admirablemente. Allí se comprende cómo las masas de agua que suben de estas alturas cubiertas de bosques y de estas gargantas elevadas, llenas de nieve todo el año, cuando los rayos del sol las ha reducido a vapor y han saturado la atmósfera, caen por la tarde sobre las montañas inferiores que rodean el Djebel-esch-Scheikh como sus retoños. Es preciso haber visto el Hermón, con su corona de un blanco brillante que resplandece en el azul del cielo, para abarcar bien esta imagen. En ningún otro lugar, en toda la comarca, existe un rocío tan copioso como en las regiones vecinas a este macizo.»

Ordinariamente la cima de un monte en hebreo se denomina «rosch» = «cabeza», y así la parte más alta del Hermón es la cabeza del Hermón (cfr. Cant. 4, 8). Los árabes, prosiguiendo el símil, llaman el Hermón, por la elevación de su cima, casi siempre de nieves coronada, «Djebel-esch-Scheikh», «monte del anciano de cabellos blancos», que semeja levantarse sobre la familia de las más bajas montañas agrupadas junto a sí. El nombre árabe es posterior a los israelitas, pero refleja bien y colorea la realidad de todos los tiempos. Más o menos así debió impresionar los ojos y la imaginación de las caravanas de peregrinos que por el norte venían, camino de Jerusalén, las cuales no podían menos de fijar la mirada en el monte alto y magnífico que señala la entrada en Palestina.

* * *

El Salmo canta la unión, y unión jerárquica, y todo en él resuena con armónica unidad: las dos comparaciones, la del óleo descendente de la cabeza de Aarón, la del rocío descendente de la cumbre del Hermón, se aúnan por el completo y mutuo parale-

lismo de sus varios y respectivos perfiles, todos convergentes a la única idea central del Salmo.

Esto se verá mejor cotejando ambas comparaciones, parafraseadas según los conceptos expuestos en el anterior comentario.

Como el óleo óptimo	Como el rocío copioso
desde la cabeza de Aarón	desde la cumbre = cabeza del Hermón
desciende	desciende
sobre la orla de sus	sobre su contorno
vestidos y piedras preciosas,	de pequeñas montañas,
símbolos	imagen
de las doce tribus	de los hermanos
unidas entre sí	unidos entre sí
y con el Sumo Sacerdote...	y con su cabeza...

así desciende la bendición del Señor, *allí*, es decir, no sobre los montes de la Sión jerosolimitana, ni sobre los del Hermón, sino sobre los hermanos unidos, mencionados en el primer verso, con el cual se liga este último, sin que interrumpan la conexión, antes la ayudan, las dos rápidas comparaciones intermedias.

* * *

Concluyamos. El Salmo 133 explicado de esta manera, sin violencias, con las realidades de la Arqueología y de la Geografía bíblicas, parécenos resulta claro, natural, magnífico y de más trascendente significación.

Por su contenido, por la variedad y grandiosidad de sus símiles, por la elegancia del conjunto, este pequeño salmo es en su género comparable a lo mejor de cualesquiera literaturas: es un diamante artísticamente tallado que por las facetas deja ver sus ricos fondos de doctrina, doctrina de unidad y unidad jerárquica, con vislumbres de la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo.

B. P.

Enero de 1958.

NOTAS

Problema literario de Ezequiel

A PROPOSITO DE UN COMENTARIO RECIENTE

Entre los especialistas españoles de la exégesis y en el ambiente culto que se interesa por las cuestiones teológicas, han sido siempre recibidos con interés los comentarios literales que los monjes de Montserrat publican en su serie, conocida ya desde el principio como la Biblia de Montserrat. Dom R. Augé dedica en ella un grueso volumen a Ezequiel, con las mismas características de siempre: la versión del original, acompañada del texto de la Vulgata Latina y un amplio comentario literal al texto sagrado (1).

En los últimos años, la obra profética que lleva el nombre de Ezequiel ha sido sometida a un riguroso examen crítico, que ha puesto de manifiesto los diferentes problemas que presenta, principalmente el de su unidad, la cual, antes de los modernos estudios, era tenida como cosa poco menos que indiscutible. Pero actualmente, un mejor conocimiento del estilo literario y de la cuestión de las escuelas proféticas en Israel obligan, aun a los mismos partidarios de su unidad, a admitir su carácter de compilación. Por lo tanto, el libro profético supone una tradición doctrinal, que aunque arranque del profeta sacerdote, recoge la tradición de la vida y la evolución de su escuela profética.

El comentario de Dom Augé nos parece hecho de una manera científica y técnica sólida. Está por encima del criterio que presidía al principio la publicación de la Biblia de Montserrat, lo cual debe aprobarse, pues con el largo lapso de tiempo, que una publicación de esta índole requiere, el público a quien va destinada la obra, sacerdotes y hombres cultos en general, no precisamente el pueblo, ha ido progresando en el conocimiento de las cuestiones

---

(1) Augé, Dom Ramir, *Ezequiel* (La «Biblia», Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat, vol. XV-1), Monestir de Montserrat, 1955, 433 pp.

escriturísticas y en la exigencia de que las cuestiones bíblicas le sean presentadas de un modo más científico.

Aunque el autor rehuya toda erudición inútil a su propósito de esclarecer el texto sagrado, el comentario estudia sinceramente los problemas y les busca una solución crítica noble. Así encontramos sólidamente establecida la distinción entre dos misiones de Ezequiel en Palestina y Babilonia. Este es el punto básico de la moderna exégesis del libro en cuestión. Hasta ahora Ezequiel era considerado como un profeta de mesa, porque el libro está presentado ciertamente bajo el aspecto de una sola misión entre los desterrados, por lo cual su profecía era siempre considerada como una visión en espíritu de las cosas de Jerusalén, porque el profeta, que tantas veces habla de las cosas de la ciudad santa, no podía conocer lo que allí pasaba si no era en visión, transportado espiritualmente de Babilonia a Jerusalén. Los destinatarios de su escrito, pues, serían en este caso los desterrados en Caldea, y los vaticinios debían ser escritos sobre la mesa de trabajo, no predicados como los de los otros profetas. Con la nueva consideración de las cosas, el profeta gana mucho en su psicología y aparece mucho más semejante a los demás profetas.

Es necesario aplicar a la exégesis del libro un riguroso examen crítico literario, pues es muy diferente el sentido si se considera al profeta hablando directamente a los destinatarios de sus oráculos, los judíos de Palestina y en concreto de Jerusalén, o a los de la primera deportación residentes ya en Babilonia. Siempre se ha considerado a Ezequiel como profeta de desolación y de consuelo. Estos dos aspectos separan perfectamente su doble misión profética. El primer aspecto de desolación sólo tiene una explicación satisfactoria si se considera a Ezequiel como realmente ejerciendo su misión de tristeza y de ayes en Palestina. De esta consideración, básica, se desprende la necesidad de aplicarse a distinguir en el estado actual del libro profético la misión primera y la segunda, ya desde el primer versículo del capítulo primero. Entonces se ve lo frágil de la sentencia hasta hoy defendida de la unidad del libro, porque los primeros versículos de la obra demuestran la acción de recensores posteriores, que han ordenado los hechos y los vaticinios, según un orden muy diferente del real, e introducido múltiples añadiduras, para presentar las profecías según el plan de una sola misión entre los desterrados. De modo que la redacción actual no puede ser de Ezequiel, sino que la consideramos como muy posterior al profeta, aunque muchos de sus elementos—quizá no pueda decirse la mayoría de sus elementos— sean de Ezequiel, como sostiene el comentarista.

Es verdad que la crítica literaria y textual no podrá resolver to-

dos los problemas de la composición del libro y hay algunos fragmentos de dudosa atribución a la primera o segunda misión. Pero a nuestro entender, hay pruebas que el sentido histórico no puede negar. Y al decir esto, prescindimos de los diferentes trozos, principalmente de la segunda parte, cuya autenticidad ezequiélica parece obligado negar, con lo cual quedaría ya probado su carácter de compilación. El mismo material ezequiélico, que un examen sereno atribuye rectamente al profeta, ha sido reelaborado posteriormente y, por cierto, no de una manera modélica. Por lo tanto, un esfuerzo para llegar a una solución de este grave problema literario es benemérito y necesario. De aquí la abundancia de notas de crítica literaria y textual del presente comentario, de todo punto necesarias para una más sana comprensión del sentido literal del texto sagrado. Algunos ejemplos bastarán:

a) La manipulación a que han sido sometidos los capítulos I-III demuestra la obra del recensor posterior. Estudiadas las dos visiones como introducción a cada una de las dos fases palestinense y babilónica de la predicación profética y en orden inverso al actual, todo es lúcido.

b) Se deduce también muy claramente de la posición del profeta en IV,4 si él se halla en Palestina, pues el modo de orientarse que supone, sólo es verdad en Palestina y no en Babilonia.

c) El capítulo V es muy claro en esta hipótesis. No se comprende el simbolismo de todas estas acciones ni la explicación del v.12 sin ver a los habitantes de Jerusalén. Notar cómo el profeta habla a los desterrados para presentarles la caída de Jerusalén como una prueba de su misión profética para desilusionarles de sus vanas esperanzas de que la ciudad sería salvada, les hablaría mejor diciendo: haré en *ella*..., porque profanó, etc. El capítulo ha sido de los más trabajados por el compilador y lo prueba el cambio continuo de personas del texto hebreo. Para sus correcciones, Dom Augé se funda bien en los Setenta. Cfr. los versículos 14.15.16.17 y podría añadirse la corrección en el texto de 13, como indica en nota.

d) Aunque probablemente no auténticos, VI,8-10 han sido escritos muy claramente para los de Jerusalén.

e) El resto que quedará de Israel en XII,16 dice que no puede entenderse de la primera deportación solamente, porque el resto no ha sido establecido todavía. Cfr. vv. 3.6.16.21-28, sobre todo 22.

f) En XXXIII,1-9, duplicado probablemente de III,16-21, no tiene explicación, entendida de los residentes en Caldea, la palabra de Dios estableciendo a Ezequiel como centinela para anunciar a los sitiados los verdaderos peligros de su política y de su idolatría, como

es misión del centinela. Este tiene una misión concreta para los sitiados, no para los desterrados, que viven en paz y libertad.

g) Toda la descripción de los cultos idolátricos y de los castigos de los capítulos VIII-XI, a pesar de múltiples interpolaciones del redactor, supone la presencia de Ezequiel en Jerusalén no en visión, sino corporalmente. Estos capítulos nos parecen de los más claramente mezclados por el redactor, con sus múltiples añadiduras de elementos inspirados en la segunda visión babilónica, que perturban los elementos históricos de la descripción de Ezequiel y donde la teoría de las dos misiones, aplicada sagazmente por el comentarista, aporta mucha luz para el conocimiento de la verdadera situación moral del pueblo de Israel.

La crítica literaria obliga al examen atento de la autenticidad ezequiélica de los Oráculos sobre las Naciones (cap. XXV-XXXIX) y de los últimos (XL-XLVIII). Referente a los Oráculos, en la Introducción general (p. 27) dice que aunqque sea difícil precisar si puede atribuirse algo de ellos al redactor, parece no obstante que algunas cosas no pueden ser de Ezequiel. Desde luego, parece imposible que el autor que haya escrito el anodino capítulo XXV, colección repetida de billetes de odio local y de clan, pueda elevarse a la sublimidad del bellísimo capítulo XXVII contra Tiro. Otros tienen algo más de importancia y precisión, pero estos detalles nos llevan precisamente a épocas posteriores, con una insistencia tal de particulares, que no puede menos de verse el reflejo de la vida y de las gestas de Alejandro Magno, como rey de Babilonia, dominador de Egipto. En este sentido nos parece muy sugestiva la relación que establece en Ez. XXXII,17 ss. con Isaías XIV,4 ss. No se trata únicamente de comunidad de ideas, sino de una inspiración literal del desarrollo prosaico del compilador de Ezequiel en relación a la bella sátira, caída en el material de Isaías, que describe las gestas de Alejandro y la división de su imperio.

Los cap. XXXIII-XXXIX, a pesar de la diversidad de estilo y de las ideas respecto a los de la primera parte (cap. I-XXIV), los considera como materia ezequiélica, aunque la mano del redactor se dió libre curso, de modo que en realidad los capítulos XXXIII-XXXVII provendrían casi completamente de la mano del redactor (p. 27). Los referentes a Gog de Magog (XXXVIII-XXXIX), en buena parte apocalípticos, parece difícil poderlos atribuir a Ezequiel, pues muchas de sus ideas son contrarias a las del profeta; los profetas son considerados como personajes de otros tiempos y los límites geográficos que suponen de Palestina no son los mismos de Ezequiel. Los capítulos XL-XLVIII sobre la restauración del Templo y del culto sagrado, los considera del profeta, menos algunas

glosas y pequeños fragmentos, como XL,38-43 y XLIII,10-27, quizá todos o por lo menos 13-17. Es una posición crítica fundada, que tiene en consideración el problema literario y textual, la doctrina del libro, la evolución del pensamiento de Ezequiel, el carácter de glosa de algunos versículos y el aspecto secundario de algunos fragmentos. Y que no obsta para nada a la inspiración del libro, pues este carisma se refiere al libro como está en el Canon, como repite varias veces el comentarista. Y aún referente a las glosas, cabría añadir que algunas pueden venir del mismo profeta, pues muchas veces la cuestión de las glosas en la Sagrada Escritura se reduce a simple metodología, que introduce como glosa una precisión cronológica; una explicación doctrinal; una aclaración de un punto oscuro; una determinación del sujeto o complemento que queda indeterminado en el texto, principalmente poético; una referencia histórica, cuando no se trata de una nota marginal, auténtica, indicadora de un tema secundario como guía del lector, introducida después en el texto, etc., exactamente igual que en la moderna metodología hacemos uso de notas. Misión del crítico es afilar entonces su sentido para distinguir una glosa procedente del autor mismo o secundaria, ayudándose de la simple lógica natural para conocer si una glosa explica algo o lo explica mal o destruye el contexto, y principalmente haciendo uso de la crítica textual, sobre todo de los Setenta, en la cual puede hallar un testimonio externo de su opinión. Nos parece que Dom Augé ha hecho uso de estos criterios, y sus múltiples indicaciones de glosas están casi siempre sostenidas por la autoridad de los Setenta, la Siríaca o alguna de las versiones antiguas más acreditadas.

Sobre la doctrina de Ezequiel, se suele poner de relieve sólo la de la responsabilidad individual y la doctrina de los ángeles. El comentario de Dom Augé, aunque técnico y con la intención de esclarecer el texto original y discernir los elementos de las dos misiones y limpiarlo de glosas y aditamentos posteriores, para que el lector pueda leer por su cuenta un texto claro y seguir sus temas doctrinales, pone no obstante en su justo relieve la doctrina del profeta. Sin que tenga que entretenerse en excursos doctrinales. Notaremos, como ejemplo, la doctrina qu el comentarista da sobre la inspiración profética. Hay que mirar las introducciones especiales a cada capítulo o exégesis de los momentos doctrinales del profeta, de la psicología y del éxtasis profético, para ver que hay una exposición de la doctrina de un modo prudente. Podría ciertamente hacerse un trabajo de síntesis de la cuestión profética en Ezequiel, pero es más que suficiente la referencia, en su lugar debido, a la inspiración profética; al concepto de inspiración escrita que arranca precisamente de Ezequiel (cap. III,3); a la fuerza de voluntad que da la vocación divina al profetismo; a la libertad del profeta en

éxtasis; a la elevación intelectual del profeta en el momento del rapto; a la historia del profetismo verdadero y falso; al valor religioso de Jerusalén, que es la razón de ser del tipismo teológico de la ciudad santa. Véase II,1.2.5.8.10; III,3.8.9.10; V,5; XII,24; XIII-XIV, etc. Los lectores entendidos apreciarán sobrias notas de valor histórico y doctrinal como VI,3 sobre los Altos lugares, de sumo interés para quien sepa leer; IX,2 sobre el ser divino que preside a los seis ángeles, comparado al dios Nebó, poniéndolo en relación con el Angel de Yahvé de otros lugares bíblicos; sobre el mesianismo en dos o tres lugares, únicos donde puede defenderse científicamente, principalmente XVII,22-24, aunque se trate probablemente de un complemento posterior; el comentario a los capítulos XIV y XVIII sobre la retribución individual, etc. Estos ejemplos demuestran que el autor pone de relieve la doctrina auténtica que se encuentra en el texto sagrado.

A la inspiración profética no obsta la opinión del autor sobre la realidad de la enfermedad de Ezequiel. El simbolismo que algunos defienden no explica muchos textos y nace del prejuicio que la realidad de la enfermedad sería contra el carácter sobrenatural de su profecía, prejuicio que el comentarista deshace en la Introducción, donde además niega ampliamente la catalepsia. Esta enfermedad explicaría el carácter peculiar del profetismo de Ezequiel, que casi siempre recibe a los demás en su casa, en vez de salirse él para el anuncio de la palabra de Dios.

Como se ve, el comentario de Dom Augé, en su enfoque general, está en la línea de la doble misión del profeta en Palestina y Babilonia según la teoría propuesta por Bertholet, pero se aparta de él una infinidad de veces, y hay que considerarlo como el más elaborado exponente hasta la fecha de esta doble misión y de las conclusiones exegéticas que la teoría exige. No puede hablarse de una posición actual general de católicos y protestantes en favor de un solo ministerio o dos, pues en ambos campos se encuentran exegetas de valor que propugnan uno o dos ministerios, con el solo criterio del examen literario, sin relación dogmática, que no la tiene. Esta teoría de la doble misión profética de Ezequiel, básica en el examen literario, no quita nada al contenido doctrinal que se atribuía al profeta hasta ahora. Hace tiempo que se había dicho que la nueva consideración de la profecía no era de tan profundo sentido doctrinal como la anterior. (Cfr. «Verbum Domini» [1948]. p. 379 nota 1). Probablemente hay que decir lo contrario. Por lo menos, que no pierde un ápice de su doctrina y que gana el conocimiento de su psicología y de la historia religiosa de Israel. Y aún esto no sería inconveniente para la nueva teoría, porque la naturaleza de la com-

posición de una obra ha de fundar el método de investigación de la doctrina en ella contenida.

Según Rowley, partidario de la única misión en Babilonia poco antes y después de la caída de Jerusalén, la teoría del doble ministerio parece ganar adeptos cada día. (Cfr. «Bulletin John Rylands Library» 36 [1953-54] p. 164.) La «Revue Biblique» parecía suponer como ya adquirida para la ciencia bíblica esta nueva exposición, pero en los últimos años ha propugnado la opinión tradicional. Desde luego, las estadísticas en favor de una opinión u otra tienen muy poco valor en exégesis; son los argumentos propuestos los que valen. En nuestro caso se arguye del mutuo silencio que guardan Jeremías y Ezequiel, difícil de comprender en dos contemporáneos que han tenido su actividad en el mismo sitio; pero se olvida que el ministerio de Jeremías fué un fracaso y Rowley reconoce que no tuvo influencia y que, por lo tanto, Ezequiel no tenía por qué hablar de él al hablar de los dirigentes de su pueblo. Y ningún valor puede concederse al hecho de que, negándose en la nueva teoría el transporte continuo de Ezequiel en espíritu a Jerusalén, tenga que concederse en otros sitios suyos, como en XL,1, porque el procedimiento de visión de esta última parte del libro de Ezequiel difiere completamente del elaborado por el redactor para poder presentar el material profético como resultado de una sola misión babilónica. El mismo color babilónico que se ha notado en el léxico se ha tomado como un argumento para defender la elaboración en Babilonia. ¿No es precisamente lo contrario? Ezequiel, salido de Judea literariamente formado, no puede tener la influencia lexical babilónica que supone el escrito que lleva su nombre; mientras se comprende perfectamente en un redactor posterior, que revela en su lengua durante generaciones de residencia en Caldea. Y menos valor todavía puede concederse a la relación que se establece con Amós I-II y con toda la serie de Oráculos contra las Naciones, frecuente en la Sagrada Escritura y de los que hay muchos ejemplos en la colección ezequiélica. El género literario de Oráculo contra las Naciones es un género especial, y nadie ha pretendido nunca que sus destinatarios fueran las naciones objeto del Oráculo, sino que intentan enseñar a Israel, promoviendo sus esperanzas de recuperación con el castigo de los pueblos enemigos del pueblo de Dios, cuyo daño han causado o de cuyo mal se han alegrado. Mientras que los mensajes proféticos de la primera parte de Ezequiel tienen explicación satisfactoria sino considerados como elementos reales de su predicación para obtener la reforma moral de sus destinatarios y evitarles los males de la destrucción de su pueblo.

A. G. Cooke, citado por Rowley (a. c. p. 190 nota 1) dice que na-

die, que haya trabajado en Ezequiel, puede sentirse satisfecho de que todos los problemas hayan sido resueltos. Pero creemos que el único camino para resolverlos está en la teoría del doble ministerio, y en el examen de la composición del libro con este criterio. Aunque Bertholet, Augé, Van den Born, Auvray y otros defensores de la teoría del doble ministerio no convengan en todo y difieran al señalar qué partes corresponden al primero o al segundo teatro de la actividad profética de Ezequiel y qué elementos provengan del redactor posterior, esto es condición de todo problema literario, sea bíblico o profano. Y hablando de Ezequiel, cualquier trabajo tendría que haberse suspendido ya en los primeros versículos del capítulo primero, para la explicación de los cuales parece que se ha mostrado impotente la teoría de ministerio único.

Dom P. Bellet.

NOTICIARIO

Convocatoria y temario de la XIX Semana Bíblica y XVIII Semana Española de Teología

Durante la última quincena del próximo mes de septiembre se celebrarán en Madrid (Duque de Medinaceli, 4) la XIX Semana Bíblica Española y la XVIII Semana Española de Teología, organizadas por el Instituto «Francisco Suárez», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

La circunstancia de celebrarse en Lourdes, con motivo de su Centenario, durante los días del 10 al 17 del mismo septiembre, un Congreso Mariano Internacional, aconseja retrasar un poco nuestras fechas habituales y cambiar el orden acostumbrado de nuestras Semanas. En consecuencia, la Semana Bíblica se tendrá antes que la Teológica, los días del 25 al 30 de septiembre.

El orden interno de las Semanas, como siempre: los trabajos señalados por el Instituto, y los temas libremente elegidos y presentados por los señores Semanistas, en las sesiones de la mañana; las de la tarde se emplearán en la discusión de los temas señalados. Las sesiones de la mañana serán públicas; las de la tarde reservadas a los Profesores de Ciencias Sagradas.

Por concesión benigna de la Santa Sede están dispensados de Coro los señores Capitulares y Beneficiados que asistan a las sesiones de las Semanas.

La Dirección del Instituto «Francisco Suárez» se complace en invitar por la presente convocatoria a todos los escrituristas y teólogos españoles a tomar parte en los trabajos de estas dos Semanas, y ruega dirijan toda la correspondencia a la Secretaría del Instituto, en Madrid, Duque de Medinaceli, 4.

XIX SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(del 19 al 24 de septiembre)

Tema central: Concepto de Iglesia en el NT.

1.º *Pueblo de Dios e Iglesia en S. Mateo.*—(Dr. D. José María Casciaro, Pbro.).
2.º *La Iglesia en los Hechos de los Apóstoles.*—(Dr. D. Lorenzo Turrado, Pbro.).
3.º *Iglesia en Qumrán y el Nuevo Testamento.* — R. P. Dr. Luis Arnaldich, O. F. M.).

4.º *Génesis y desarrollo del concepto de Iglesia en el Corpus Paulino.*—(R. Padre Dr. José Alonso, S. J.).

5.º *«Extra Ecclesiam nulla salus» a la luz de la Ecclesiología paulina.*—Doctor D. José María González Ruiz, Pbro.).

XVIII SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(*del 25 al 30 de septiembre*)

Tema central: PROBLEMAS EN TORNO A LA JUSTIFICACIÓN

1.º *El problema de la doble justicia y la sesión sexta del Concilio de Trento.*—(Dr. D. Antonio Briva, Pbro.).

2.º *La justificación en la teología de los Padres sobre la «imago Dei».*—(Reverendo P. Dr. Ricardo Franco, S. J.).

3.º *La filiación adoptiva. ¿Somos hijos de Dios por la gracia o hijos del Padre?*—(Dr. D. Alfredo García Suárez, Pbro.).

4.º *La inhabitación en el alma del justo.*—(R. P. Dr. Victorino Rodríguez, O. P.).

5.º *La justificación en la teología de los Padres sobre la inhabitación.*—(Reverendo Padre Dr. Ovidio Casado, C. M. F.).

6.º *Efecto intencional de la gracia actual en orden al conocimiento del propio estado de gracia.*—(R. P. Dr. Miguel Oltra, O. F. M.).

Las excavaciones de Qumrán

El P. Roland de Vaux publicó en el último fascículo de «Revue Biblique» del pasado año (1) el informe preliminar de las tres últimas campañas de las excavaciones. Es posible ya tener una visión de conjunto de su aportación para el conocimiento del ambiente en que se escribieron los manuscritos, y, en general, para ampliar el material arqueológico de la época intertestamentaria.

Pretendemos ofrecer al lector, en forma sintética, la descripción de los hallazgos de las distintas campañas y reconocimientos de los arqueólogos, y en forma de conclusión nos atrevemos a reconstruir la vida de los habitantes de Khirbet Qumrán según nos la describe la arqueología (2).

---

(1) DE VAUX, R.: *Fouilles de Kh. Qumran. Rapport preliminaire sur les 3eme., 4eme. et 5eme campagne.* R. B. LXIII (1956), 533-577. Cfr. También R. B. LX (1953), 83-106; y R. B. LXI (1954), 206-236, para las dos primeras campañas de excavaciones; y R. B. LX (1953), 504-561 para la prospección de la costa y cuevas.

(2) Somos conscientes de la dificultad de esta síntesis, debida en gran parte a no haberse publicado totalmente los objetos hallados en las excavaciones. Habrá que esperar a la publicación definitiva de las mismas para puntualizar.

Descripción general

El Khirbet

A unos doce kilómetros al sur de Jericó, y alejada de la orilla del Mar Muerto, se alza una pequeña terraza margosa, que se adosa a las vertientes abruptas del sistema montañoso que forma el desierto de Judá. Las aguas de Wadi Qumrán han descarnado la parte Sur de la terraza, y un barranco que surge de su centro, con dirección aproximada Norte-Sur, la divide en su parte meridional. Las ruinas se hallan en la parte meridional y centro, limitadas a Occidente por el barranco aludido; a Oriente, por las pendientes irregulares que descienden hasta la llanura costera; al Sur queda un triángulo entre el barranco y Wadi Qumrán. Al Norte queda el resto de la terraza.

El solar edificado era bastante extenso e irregular. Un muro de unos doscientos metros separaba el conjunto de los terrenos libres al Norte y Oriente. En su última sección queda un amplio paseo entre el muro y el cementerio más cercano. Las edificaciones cubiertas, e incluso con una segunda planta, alternaban con patios a cielo abierto, que separaban las partes elevadas en dos grupos, que llamaremos edificio principal (situado al Este y de forma aproximadamente cuadrada, unos 40 por 40 metros), y edificio secundario u occidental, de forma alargada y situado sobre el barranco tributario de Wadi Qumrán: sus dimensiones máximas son 28 por 48 metros.

Todas las ruinas están atravesadas por un sistema de canales y drenajes para el abastecimiento y eliminación de agua. El número de cisternas y depósitos de agua asciende a 16, algunas de tamaño muy considerable.

La construcción es de mampostería, con excepción de los sillares empleados en puertas y ángulos. Abundan los enlucidos, muy bien hechos, de yeso.

Las Cuevas

Entre las halladas por los arqueólogos en sus exploraciones de 1952, 1955 y 1956, y las descubiertas por los beduínos, son ya once las que han dado manuscritos. El total de las utilizadas en la antigüedad pasa de cuarenta. Todas ellas son orificios o grietas naturales de la roca calcárea, que desciende de forma abrupta desde los 100 metros bajo el nivel del Mediterráneo hasta los 350, o en las vertientes de la terraza sobre la que se elevaban las construcciones de Khirbet. Algunas son «inhabitables» por su reducido tamaño, y debían ser depósitos de víveres o armarios. La mayor densidad se encuentra en los alrededores del Khirbet y junto a otros wadies. Tan sólo diecisiete son «habitables».

En ellas, además de manuscritos, se han hallado restos de cerámica, generalmente la típica de Qumrán; pero en alguna ocasión, como en la C. 11, se hallaron también algunos tiestos del calcolítico.

Donde el ambiente seco lo permitía, se conservaban restos de esparto y trabajos de palma: esteras, alpargatas, capazos, etc., vestigios de tejido, algunas herramientas y clavos para sujetar las cuerdas de tiendas de campaña.

Estratigrafía

Con la quinta campaña de excavaciones, la sucesión de edificaciones, cuyos restos constituyen Khirbet Qumrán, quedó establecida defintivamente. El P. De Vaux nos la ofrece en el siguiente esquema:

Instalación israelita:	S. VIII-VII	antes de JC.: Ir ham-Melaḥ.
Instalación esenia:	Período I*a*.	Construcción bajo Juan Hircano (?) c. a. 134.
	Período I*b*.	Ampliación bajo Alejandro Janneo.
		Terremoto a. 31 antes de JC.
Abandono del lugar.		
	Período II.	Reconstrucción bajo Herodes Arquelao.
		Destrucción en 68 después de JC.
Instalación romana:	Período III.	Ocupación hasta fines del s. I.
Abandono del lugar.		
		Utilización de las ruinas durante la segunda sublevación judía.
Abandono definitivo del lugar.		

Instalación israelita

La ocupación más antigua corresponde a la época arqueológica del Hierro II, siglos VIII y VII, que históricamente es denominada monárquica separada o de Judá. La cerámica recuperada, toda ella en estado muy fragmentario, corresponde perfectamente a esta época, sin ninguna aportación nueva.

Instalación esenia: Período Ia

Tras unos cuantos siglos de interrupción, vuelve a ser habitado el lugar de Qumrán. Los primeros esenios (3) aprovechan las ruinas de sus antepasados para construir su modesto monasterio. La fecha de su establecimiento es incierta, ya que la cerámica es exactamente igual a la del período siguiente, y las monedas no permiten su total distinción. El P. De Vaux propone, como hipótesis, la atribución de esta ocupación al reinado de Juan Hircano (134-104 antes de JC.), si el período siguiente comienza, como parece seguro, con Alejandro Janeo (103-76 antes de JC.).

No es posible dar un plano de este primer monasterio. Tan sólo pueden ser atribuídos con certeza a este período los restos relacionados con el canal que ali-

(3) Por comodidad aplicamos el nombre de esenios a los habitantes de esta zona, adelantándonos a las conclusiones que concuerdan con la publicación de los arqueólogos.

mentaba la cisterna cilíndrica, que reutilizaron, y dentro del cuadrilátero oriental, el horno de cerámica vecino de la cisterna inutilizada más tarde por el terremoto del año 31.

Período Ib

Cuando el crecimiento de la comunidad hizo insuficiente el edificio, ampliaron sus instalaciones. Se extienden hacia el Sur del edificio principal secundario, dentro del cual queda enclavada la cisterna cilíndrica. Las dos construcciones quedan unidas por unos patios intermedios. También data de este tiempo la torre que domina el edificio principal desde su ángulo N.O. y la gran sala con sus aledaños.

Esta construcción se mantiene en pie desde el 103 hasta el 31 antes de Jesucristo, aproximadamente.

Terremoto e incendio

La vida es bruscamente interrumpida y son evidentes las señales de un incendio y un terremoto. Una capa de cenizas, en algunos lugares de gran espesor, y una falla que hundió más de medio metro una cisterna y rompió unos cuantos muros, coinciden con la interrupción de la vida en Qumrán. ¿Son estos fenómenos independientes? ¿El terremoto ocasionó el incendio? Estas preguntas apasionan hoy a los arqueólogos. Nosotros nos abtenemos de tomar partido, ya que en cualquier caso la vida fué interrumpida, y aun si separamos el incendio del terremoto, las dos catástrofes distarían muy pocos años.

Período II

Muy pronto regresan los antiguos habitantes, que reconstruyeron su monasterio introduciendo las menos modificaciones posibles, algunas obligadas por los estragos del terremoto, otras por no descombrar totalmente.

Fué destruído por una gran conflagración y el fuego en el año 68 después de Jesucristo.

Instalación romana

Un grupo reducido de soldados queda de guarnición en este lugar de gran valor estratégico. Por su poco número, resulta innecesaria la costosa reconstrucción total del conjunto. Se concentran junto a los muros mejor conservado y no aprovechan el agua con tanto cuidado como en las épocas anteriores, al sobrarles para sus reducidas necesidades.

Restos posteriores

En las superficies del Khirbet se encontraron restos móbiles (cerámica y monedas) correspondientes a la segunda sublevación judía y a los períodos bizantino y árabe. No llegan a formar estrato.

Restos calcolíticos

No son citados en el cuadro sinóptico del P. De Vaux por haber sido hallados no en Khirbet Qumrán, sino en alguna de las cuevas. Estriba su interés en la posibilidad de reconstruir la geografía política o humana de tan lejana edad. Notemos la cercanía relativa de las cuevas de Wadi Muraba'at y de Teleilat Gassul, yacimientos de la misma edad.

Arquitectura

Lógicamente tendríamos que hablar de arquitecturas, ya que los restos de Khirbet Qumrán corresponden a dos épocas bien distintas: Hierro II (s. VIII-VII) y Romano (s. II antes a I. después de JC.).

No pretendemos estudiar el arte o técnica de la construcción, porque ni existe el primero, ni se enriquece la segunda con los descubrimientos de Qumrán, exceptuada la instalación hidráulica, a la que dedicamos párrafo aparte.

Las construcciones israelitas: s. VIII-VII

Sus restos fueron reutilizados posteriormente. Como la construcción es de mampostería, cuya técnica no varía en estos siglos, tan sólo el contexto arqueológico permite la identificación de algunos muros como contemporáneos de los últimos reyes de Judá. Pero las investigaciones de Milik y Cross Jr. (4) en la Buqê'ah han esclarecido no pocos de los problemas planteados, ya que Ir ham-Melaḥ es gemela de las «ciudades» cuyos restos fueron descubiertos o estudiados por ellos.

Según el mismo plan, constaba de un gran cuadrilátero (44 × 34 metros, aproximadamente) de gruesos muros y de una instalación hidráulica adyacente. Esta es de distinto tipo por no estar relacionada con ningún Wadi. Se trata de la cisterna cilíndrica a la que aludimos antes y que recogía las aguas de lluvia de la terraza sobre la que estaba situada la «ciudad». Tiene unos cinco metros de diámetro, y una escalera adosada a sus paredes desciende hasta su fondo para facilitar el acceso al nivel del agua.

(4) Cfr. B A. S. O. R. 142 (abril 1956), 5-17.

Los pocos restos hallados no permiten deducir cuál sería la distribución interna del edificio, ni de si constaba de más de una planta. Pero como se trataba de una de las «ciudades fuertes» que albergaba una pequeña guarnición que vigilaba las rutas del desierto, hace pensar, por sus proporciones y configuración, a los puestos de policía establecidos por los ingleses durante su mandato en Palestina, para garantizar la seguridad de la circulación en lugares apartados.

La instalación de los esenios

La reutilización de los restos anteriores condicionó la planta y distribución de la construcción esenia, incluso en las épocas de mayor florecimiento: Ib y II.

Poco podemos decir de su primera instalación en la época Ia, que es de muy corta duración: su cerámica es idéntica a la de la época siguiente. Tan sólo se distingue gracias y hasta donde lo permiten las variaciones del sistema hidráulico: al crecer la comunidad se impone la ampliación del mismo para hacer frente a las nuevas necesidades.

Debieron de reconstruir los muros exteriores del cuadrilátero antiguo y la cisterna con sus anejos septentrionales. A esta época corresponden también los hornos de cerámica, que inutilizaron en la fase Ib al construir la cisterna, que más tarde deterioró el terremoto.

Con el rápido crecimiento de la comunidad hay que agrandar el monasterio: la parte Oeste, muy ampliada, queda unida por una serie de patios al edificio principal, que, a su vez, se desarrolla hacia el Sur. Se excavan nuevas cisternas y hay que replantear el abastecimiento de agua con nuevos canales, y se erige la torre en el ángulo N. O. del edificio principal.

Entre las dependencias de esta época, mejor conocida que las anteriores, hay que destacar una gran sala (22 × 4,50 metros) con su adyacente despensa. En su forma primitiva el pavimiento está ligeramente inclinado hacia una puerta que se abre en la pared Sur. No hay pilastras ni columnas para sostener la techumbre, si la había. La inclinación del suelo era seguramente para facilitar su limpieza. Hoy todavía se suele lavar los pisos con un sistema que recuerda el baldeo de los barcos: se echan cantidades considerables de agua, que se hace circular con las escobas, haciendo salir el agua por las puertas. El aire o el sol, si tiene acceso, completan la limpieza secando el pavimento.

Cerca de la torre se encuentra una pequeña pieza de paredes y piso bien enlucidos. Surge adosada a sus muros una banqueta. Junto a la puerta se abrió en la pared una pequeña credencia, hundida unos centímetros, para poderse utilizar como depósito de agua; está comunicada al exterior por un pequeño orificio. Junto a la puerta de esta habitación arrancaba la escalera, que conducía al piso superior. Entre los escombros del mismo, hallados sobre el techo carbonizado en una cámara adyacente, se encontraron unos enigmáticos fragmentos de ladrillo de escayola. Debidamente recompuestos resultaron ser unos pupitres, sus correspondientes bancos, y otra pieza interpretada por los excavadores como una doble palangana para las purificaciones (está incompleta). Unos tinteros, dos de cerámica y uno de bronce, completan los hallazgos de esta dependencia.

Junto a la torre, en un recinto probablemente descubierto, se hallaron restos de tres fogones, ¿la cocina de los habitantes del Monasterio?

Al S.-E. del edificio principal se hallaba el lavadero e instalaciones higiénicas.

En el edificio occidental, y al Sur de la cisterna redonda, que sigue siendo utilizada, se encontraron unas instalaciones industriales y la despensa. Al S.-E., y fuera del edificio principal, llama la atención una fábrica completa de cerámica: dos hornos, para piezas grandes y pequeñas, respectivamente, con distinta orientación, para que los vientos dominantes facilitaran siempre el tiro en uno de ellos; un estanque para el lavado de la arcilla, otro para su almacenamiento y el lugar del torno. Instalación, como vemos, muy completa.

Epoca II

Al regresar los habitantes después del terremoto, descombran en gran parte los muros y techos hundidos, aunque en alguna ocasión se limiten a nivelar los escombros, elevando así el suelo de algunas piezas. Las modificaciones introducidas al renacer la vida son de poca trascendencia y motivadas en gran parte por los destrozos del terremoto e incendio. Una vez nivelada la falla de 50 centímetros a base de escombros, se corrige el sistema hidráulico, inutilizando la cisterna desmembrada por el hundimiento, se colocan unos pilares para sostener el techo en la parte oriental de la gran sala; se refuerzan los muros de la parte occidental, sobre todo los que dan al barranco y los de la torre, cegando el acceso a las dependencias de su planta baja. Como es lógico, se tapian algunas puertas, entre ellas la de la pared Sur de la gran sala, cuyo pavimento se nivela, se abren otras puertas, etc. Algunas de estas reformas obedece a cambios de utilización en las dependencias, como en la parte industrial del Oeste.

Probablemente hay que atribuir a esta época las cuadras, que prolongan hacia el Sur el edificio occidental.

El puesto de vigilancia romana

El escombro es mucho más ligero: arrojan los restos inutilizables al Norte del edificio principal y en las cisternas. Los soldados son pocos y acaso preveen que su estancia ha de ser muy breve. Abandonan las instalaciones industriales, y convirtieron el horno de cerámica en depósito de cal: probablemente al principio de su ocupación, cuando construyeron sus dependencias.

Sistema hidráulico

Ya hemos aludido al mismo en las páginas anteriores. Recordemos el gran interés que tiene para separar las distintas fases arqueológicas: sobre todo la Ia de la Ib, en las que ni la cerámica ni las monedas pueden ayudar al arqueólogo.

En la época israelita la cisterna redonda recoge las aguas de la terraza sobre la que se encuentra la «ciudad de la Sal».

Los esenios no son una pequeña guarnición, sino un grupo más numeroso (además necesitan gran cantidad de agua para sus múltiples purificaciones). Para ello excavan dos nuevas cisternas, no cilíndricas, sino de planta rectangular, y comunican las tres con un pequeño canal, para que se llenen ordenadamente.

Al agrandar el edificio en el período Ib se requiere un nuevo y total replanteamiento del abastecimiento de aguas para satisfacer las crecientes necesidades de los habitantes. El agua de lluvia recogida en la terraza resulta insuficiente, por lo que construyen un pequeño azud en el wadi Qumràn y un acueducto que lleva el agua desde el azud al vecino monasterio. Como estas aguas llevan muchos arrastres antes de la entrada en el monasterio, colocan unos pequeños tabiques construídos en el sentido de la corriente para detener los objetos flotantes. A través de ellos el agua penetra en unos depósitos de decantación para limpiarla de la arcilla y demás restos en suspensión. Un sistema de canales, a la intemperie unos, cubiertos otros, la distribuye a las 16 cisternas y baños. Todas las cisternas, menos la de reserva, están dotadas de una amplia escalera que ocupa la mayor parte de su longitud. En alguna se conservan unos muretes perpendiculares a los escalones, como son corrientes en las cisternas de dicha época.

Finalmente, un sistema de drenaje hace fluir el exceso de agua en los años muy lluviosos, para evitar inundaciones a los edificios.

De esta forma ingeniosa, pero costosa, los habitantes de Qumrán resolvieron el problema del abastecimiento de agua en una zona tan difícil del desierto de Judá. Yo recuerdo que en la tercera campaña de excavaciones (1954), tres de los obreros de la expedición no hacían otra cosa que acarrear agua desde la charca del Wadi hasta el campamento, ¡y éramos menos de setenta entre arqueólogos, ayudantes y obreros!

En el período II hay que reconstruir este sistema de canales, ya que el terremoto, además de partir dos de las cisternas, alteró el nivel general de toda la zona. Se abandonan las cisternas inutilizadas y se corrige el trazado del canal.

En las dos épocas, una desviación proporciona el agua necesaria a la instalación del alfarero.

Los soldados romanos se ven obligados a rehacer este sistema, sobre todo para evitar inundaciones, ya que el agua que trae el acueducto es muy superior en cantidad a la que necesitan. Construyen unas burdas acequias que pierden mucha agua por no estar bien impermeabilizadas, y utilizan tan sólo algunas de las cisternas.

Cerámica

Hemos visto que en los otros tres períodos esenios hay una alfarería en el monasterio; gran parte de la cerámica utilizada en el mismo era, por tanto, de factura propia. Como la instalación está muy bien conservada, ha sido fácil reconstruirla en sus detalles más mínimos. Tan sólo falta averiguar el origen de la arcilla utilizada como materia prima. Acaso provenga de los arrastres que el agua dejaba en los depósitos de decantación a la entrada del acueducto en el monasterio. Sin embargo, no ha llegado a mi conocimiento todavía el resultado de los análisis de la arcilla almacenada en la alfarería y la hallada en los depósitos de decantación, imprescindibles para resolver este problema.

Los restos de cerámica constituyen la colección más completa de la época (130 a. de J. C., 68 d. de J. C.), tanto por su número: sólo en el antecomedor adyacente a la Gran Sala pasan de mil, sino también por la variedad de tipos. Como las monedas suelen acompañar a los restos cerámicos, se pueden seguir las más pequeñas variaciones en un período de tiempo tan reducido. La más típica de estas variaciones corresponde a las lámparas, que son helenísticas en los períodos Ia y Ib, y herodianas en el II. También hay diferencias, aunque sean de detalle, en los vasos, escudillas y tazones, a pesar de las múltiples formas distintas de estos tipos cerámicos. Los excavadores en sus primeros informes hacían notar los puntos de contacto de esta cerámica con la bien conocida y datada de Samaría, ciudadela y tumbas de Jerusalén, Betshur, Maressa y Jericó Herodiana. A partir de hoy, el punto de referencia será Qumrán, por su riqueza.

Toda esta cerámica carece de barniz y pintura, si exceptuamos el ocre rojo, utilizado en una tinaja para poner un nombre propio. Hay que advertir la ausencia de piezas de importación, tanto griegas como romanas.

No nos referimos a la cerámica israelita, por estar representada por unos puñados de tiestos que sólo sirven para datar las ruinas en las que fueron hallados.

Elementos arquitectónicos de piedra

Ya en las primeras campañas encontraron los excavadores algunos restos de sillería: basas y tambores de columna alguno de ellos no completamente labrados, reutilizados en la mompostería de los muros. No cabe duda de que no pueden proceder de ningún edificio suntuoso de los alrededores, ya que no existe ningún lugar habitado hasta Jericó. Por ello se creyó que al completar las excavaciones se encontraría su emplazamiento primitivo en estratos más antiguos. No fué así. Por tanto, hemos de pensar que probablemente hacia el fin de la etapa Ib se pretendió embellecer y enriquecer el edificio o alguna de sus dependencias. Al reconstruirlo, años más tarde, se cambió de parecer.

Inscripciones

Generalmente, no forma parte del equipo que dirige unas excavaciones en Palestina un epigrafista. ¡Eran tan raras las ocasiones en que aparecía algo escrito! En Qumrán han aparecido varias inscripciones semíticas y dos griegas en el Khirbet. Prescindimos del enorme material escrito proviniente de las cuevas.

Las inscripciones griegas son por hoy indescifrables. Las semíticas leídas hasta el momento, nos ofrecen solamente nombres propios: Eleazar, Simón bar-Jonatás, Pinhas... Su interés es, por tanto, mayor para la paleografía hebrea (ciencia que nace prácticamente con los manuscritos de Qumrán), que para la onomástica de los habitantes de Qumrán.

Numismática

Además del *tesoro* que consta de unas 500 monedas de plata, se han hallado otras 415 desperdigadas en las ruinas y que son casi exclusivamente de cobre.

Del primer período de ocupación Ia y Ib proviene una colección muy completa de los distintos reyes Asmoneos. Comienza con Juan Hircano, y acaba con Herodes. Predominan las del largo reinado de Alejandro Janneo. La segunda época—II—comienza con Herodes Arquelao y sigue sin interrupción hasta el año 68. Hay que notar respecto a las monedas de la primera sublevación judía que son mucho más numerosas las del II año que las del tercero: Confirmación de la fecha que da Flavio Josefo para la ocupación del monasterio por las legiones romanas.

Las monedas romanas —III— son todas de Cesarea y, especialmente, acuñadas para la *X legio fretensis*, cuyos soldados conquistaron Qumrán.

Después de esta época se han encontrado algunas monedas sueltas, entre las cuales llaman la atención trece provenientes de la segunda sublevación judía (Bar Kokeba), diez de ellas se encontraban juntas. No tienen ninguna relación con la estratigrafía del Khirbet.

El tesoro, al que ya hemos aludido, ha dado mucho que hablar, en relación con los ya célebres rollos de bronce de la cueva tercera. Entre los pavimentos de los estratos II y Ib de una de las piezas del edificio occidental, se hallaron tres vasijas, una de ellas de cerámica ajena a Khirbet Qumrán, con este lote de monedas. Todas ellas son tetradragmas de Tiro, y fueron acuñadas entre los años 9 y 8 a. de J. C. y uno antes y uno después de J. C. La moneda de Tiro era moneda franca (*divisa fuerte*) en el Oriente romano; su hallazgo en Qumrán es interesante para establecer los límites de su *área*.

¿Cuál es su origen? El P. De Vaux propone dos hipótesis. Son los bienes de algún nuevo miembro de la comunidad; o el botín de un ladrón que lo entierra durante el abandono de las ruinas y no puede volver a recogerlo. Nos satisface más la primera hipótesis.

Otros objetos

En la descripción del edificio principal citamos el mobiliario de ladrillo y escayola procedente del piso superior con sus tinteros de cerámica y bronce.

Poco ha sido el vidrio recuperado y sin importancia práctica. Es más abundante el metal (bronce, hierro y plomo). Entre los objetos de metal se encuentra una marmita bastante bien conservada.

Llaman la atención, entre los objetos de hierro, los instrumentos agrícolas, entre ellos varias podaderas, en un lugar desértico como es Qumrán.

Asimismo debemos notar la abundancia de objetos de palma, troncos y ramas de palmera utilizados en las techumbres y que fueron carbonizados por los incendios que destruyeron el monasterio. Se han encontrado también numerosos huesos de dátiles.

En la estratificación juegan un papel importante las flechas de los legionarios romanos, que confirman con su presencia los restantes argumentos arqueológicos sobre la fecha en que fué destruído el monasterio.

Algunas piezas de metal han sido descubiertas en el lavadero, donde serían utilizadas para «la colada».

Huesos de animales

En la primavera de 1954, comenzó su aparición al Sur del monasterio. Sucesivamente se encontraron en otros lugares en espacios abiertos o fuera del cercado de conjunto. Fueron enterrados a muy poca profundidad. Así se explica que algunos flotaran en la inundación consiguiente al terremoto. Nunca forman esqueletos completos y siempre van acompañados de cerámica (en alguna ocasión de piezas enteras, generalmente fragmentarias). Se han reconocido huesos de corderos, cabras y ganado vacuno. Son, ciertamente, restos de comidas, ya que han sido enterrados después de desaparecer la carne que los circundaba.

Necrópolis

El gran muro que limita al Este del edificio principal está flanqueado por una amplia avenida; al otro lado, de la cual, se extiende el gran cementerio. Existen otros tres más pequeños en las pendientes de la terraza hacia la llanura costera.

El gran cementerio. Es el de mayor número de tumbas y todas se encuentran bien alineadas en dirección Norte-Sur. Quedan entre ellas unos andenes paralelos de la misma dirección que permiten el acceso sin pisar ninguna de las tumbas. Todos los enterramientos son de un tipo uniforme: las fosas de 1,30 a 2 metros de profundidad están cubiertas en la superficie por un óvalo de gruesos cantos para su identificación. En el fondo de la fosa se abre el *lóculus*, generalmente al Este. Está cubierto por losas de piedra o grandes adobes que se sostienen sobre una pequeña elevación que surge del fondo de la fosa y sobre el muro en el que está abierto el *lóculus*.

Los esqueletos están extendidos sobre su espalda y tienen sus manos cruzadas sobre el pelvis, o extendidas junto a los costados.

La tumba T-7, que se encuentra en el límite del cementerio y fuera de la alineación indicada, contiene un esqueleto femenino. Una de sus manos descansa sobre la caja torácica y la otra sobre el pelvis.

En ninguna de las tumbas abiertas se ha encontrado ni ajuar, ni restos de ofrendas funerarias.

Pequeños cementerios. En los tres se han encontrado restos femeninos mezclados con los masculinos. En algunos se han encontrado esqueletos infantiles. No existen lóculus en las fosas. En las tumbas femeninas se conservan a veces restos de aderezos.

Ante la ausencia de contexto arqueológico, resulta hoy imposible la datación de cada una de las tumbas.

Los restos de la llanura costera

Antes de finalizar la campaña de 1953, los arqueólogos se trasladaron a A'in Feskhah para reconocer unos restos antiguos vecinos a la fuente. Se trata de un gran edificio, cuyos límites no pudieron ser reconocidos, ya que los juncos hacen difícil la prospección de la superficie. Se excavó un *locus*, y entre su cerámica, igual a la de Qumrán, aunque muy estropeada por las filtraciones de la fuente, apareció un tintero de las mismas características que los hallados en el Khirbet.

Se reconocieron otras dos edificaciones entre dicho punto y la terraza sobre la que se encuentra Khirbet Qumrán; una de ellas presentaba en la superficie restos de cerámica israelita, mientras la otra ofrecía cerámica de Qumrán.

La vida en Qumrán

La reconstrucción del Monasterio y el reconocimiento de otros edificios, cuevas habitadas y cementerios, nos permiten fijar algunos rasgos característicos de la vida en Qumrán entre el año 134 a. de J. C. y 68 d. de J. C.

La distribución de las piezas del Monasterio, aunque no sea exacta en todos los casos, nos permite deducir que no habitaban en él todos los individuos que componían el grupo que enterró sus muertos en los cementerios contiguos. Como además gran parte de las cuevas fueron habitadas o completaban la habitación de una tienda que se alzaba junto a su entrada, debemos pensar que la comunidad vivía desperdigada entre la llanura costera y las cimas del acantilado en una extensión de varios kilómetros. El centro aproximado de la zona así habitada era el actual Khirbet.

Sobre las características de los edificios de la llanura costera y su habitabilidad tan sólo se pueden forjar hipótesis muy aventuradas, mientras no sean excavados.

Los datos que nos proporciona el análisis de los elementos arquitectónicos del monasterio nos permiten deducir que era muy grande su solidez. Su especto exterior, con la torre de defensa, era más bien el de una fortaleza que el de un monasterio. Pueden servirnos como punto de referencia los actuales monasterios de Santa Catalina, en el Monte Sinaí, y Mar Elías y Deir el-Dosi, al Sur de Jerusalén.

Asimismo hemos visto que los habitantes del monasterio se dedicaban al trabajo manual: instalaciones industriales y agricultura, o al intelectual: pupitres, y la ingente cantidad de manuscritos recuperados en las cuevas (5).

La cantidad de cisternas parece ser exigida simplemente por el número crecido de los miembros de la comunidad, sin permitir cerciorarnos sobre las purificaciones de las que nos hablan sus reglas. La Gran Sala, con una tarima de enlosado bastante primitivo, nos habla de las reuniones de la comunidad. Por encontrarse junto a ella un antecomedor, juzgamos que en estas reuniones, cuyo presidente se situaba en la tarima aludida, debían tener lugar algunas comidas

(5) 1 Q S VI 2. Cfr. Filón: *Quod omnis probus liber sit*, 12; Flavio Josefo: *De Bello Judaico* II, VIII, 5.

comunitarias (¿litúrgicas?). Creemos que la facilidad de su limpieza, a la que hemos aludido también, constituye un nuevo argumento en favor de la utilización como refertorio, al menos en algunas ocasiones (6).

La salita, con las banquetas adosadas a sus muros, era, sin duda, el lugar donde se reunía el Consejo de la comunidad (7). La credencia, comunicada por un orificio con el exterior, podría ser un depósito de agua para beber con sus vasos individuales cuando las reuniones se prolongaran. No olvidemos las temperaturas elevadísimas de la estación seca junto al Mar Muerto: el monasterio se halla a unos 300 metros debajo del nivel del Mediterráneo.

Hemos aludido, asimismo, a los tres fogones de la cocina. Son muy pocos para una comunidad numerosa. Debían ser utilizados tan sólo para preparar la comida de aquellos que trabajaban en el monasterio y acaso para calentar parte de las comidas comunitarias, que debían, por tanto, ser muy parcas (8).

La pobreza de la cerámica, y la casi ausencia total del vidrio nos habla también de la morigeración de los habitantes de Qumrán. No olvidemos que todos los tipos cerámicos son de carácter utilitario, nunca suntuoso. Llama la atención la variación de dichos tipos en relación con la moda de toda Palestina. Acaso esperaríamos que un grupo tan cerrado como el esenio se apegara a las tradiciones cerámicas de los tiempos antiguos. Sin embargo, muy bien puede romperse la tradición, debido a lo azaroso de la vida en dicho lugar, tal como nos la presenta la estratigrafía del mismo (9).

Los objetos metálicos son de gran valor, por permitirnos reconstruir con gran detalle algunas veces las actividades de los habitantes de Qumrán. Ya hemos hablado de los objetos hallados en el lavadero. Debemos insistir en las herramientas agrícolas halladas en el monasterio. Este hallazgo nos indica, junto con los restos de palmas y troncos de palmera, que la actividad agrícola era fundamentalmente la explotación de los palmerales que existían en aquel entonces junto a A'in Feskhah (10). ¿Por qué se encuentran las podaderas en el monasterio y no en el edificio enclavado en medio de estos palmerales? Seguramente al comenzar el día la autoridad distribuía el trabajo y era conveniente tener en el monasterio los instrumentos del mismo (11).

Las últimas campañas de la excavación de Qumrán no pudieron resolver el enigma de los elementos arquitectónicos, suntuosos, de sillería. Intentemos formar una hipótesis que pueda explicar su presencia en el Khirbet. En un momento dado del período Ib se pensó, sin duda, en dar mayor realce a alguna de las piezas del edificio. La sobriedad y solidez del mismo, la vida morigerada, pobre, en las cuevas y tiendas de su alrededor, contrasta con esta decisión del «Consejo de la comunidad». ¿Se trataba simplemente de dar trabajo a unos canteros recién llegados a Qumrán?

---

(6) No damos todas las citas sobre este tema por ser muchos. Baste, como ejemplo: 1 Q S. VI, 2-3; 8-13; 20 s.; 1 QSa. I, 25-II 22.

(7) Cfr. 1 Q S. VIII, 1ss.

(8) Flavio Josefo: *De Bello* II, VIII, 5.

(9) Cfr. 1 Q S. VI, 24 s. y VII, 6 ss.

(10) Plinio: *Historia Natural* V, 17.

(11) Cfr. 1 Q S. VI 2 ss. Filón, citado por Eusebio: *Praeparatio Evangelica* VIII, 11 en MG. XXI, 643 y Flavio Josefo: *De Bello* II, VIII, 5.

Si, como en otras ocasiones hemos dicho, nos servimos del paralelo de otros monasterios, que hoy siguen viviendo en el desierto, vemos que en un momento de su historia las dependencias consagradas al culto (iglesias, salas capitulares sacristías) pierden su sencillez primitiva para enriquecerse con exvotos de personas pudientes y bienhechoras del monasterio. ¿No ocurriría algo semejante también en Qumrán?

Acaso con la benevolencia de Herodes, tan amigo de la suntuosidad en todas sus construcciones, algún favorecedor del monasterio pensó enriquecer la sala de reuniones con las columnas, cuyos restos han sido descubiertos por los excavadores (12). La destrucción de Antígono o el terremoto paraliza las obras. Cuando se reconstruye el monasterio, o la falta de fondos, o una preocupación por volver a la pobreza más estricta, hace que se desista de este proyecto. Notemos que el célebre tesoro fué enterrado contemporáneamente.

Los enterramientos de los huesos de animales crean un nuevo problema. Se trata de una costumbre de la que no habla ni la Biblia ni los documentos hasta ahora descifrados, y que tienen su origen en el monasterio de Qumrán. Sin embargo, el dato arqueológico es bien explícito.

Pertenece a diversas especies de animales, todos ellos puros o comestibles según la Ley, y son ciertamente residuos de comidas o sacrificios por haber sido despojados de la carne antes de ser enterrados. Debemos descartar la hipótesis del sacrificio, ya que ni hay señales de consumición por el fuego ni las fuentes literarias nos hablan de sacrificio en el monasterio (14).

Como a propósito de la Pascua, banquete sacro no consumido en los atrios del templo, sino en las habitaciones privadas, hay una prescripción sobre los huesos de la víctima (15), es obvio pensar que los aquí hallados se refieran más que a un sacrificio a banquetes sagrados. Debemos excluir, asimismo, la cena pascual, ya que, si la observaban los esenios, no hubieran dejado de cumplir las palabras de la Ley sobre la incineración de los huesos. Recordemos que junto a los huesos de cordero aparecen también los de ganado vacuno. Es lógico pensar que se trata del banquete litúrgico del que nos hablan los documentos escritos.

Sorpresa, y no agradable, fué para los excavadores el hallazgo de restos femeninos e infantiles en los cementerios de Qumrán. Ha habido quienes ante esta dificultad han puesto en tela de juicio la identificación de los habitantes de Qumrán con los esenios.

J. T. Milik piensa que hubo una evolución en la vida de la comunidad esenia. Se apoya en el estudio del ambiente histórico, y en la presencia de varios ejemplares del documento de Damasco y las prescripciones de la Regla de la Congre-

---

(12) No olvidemos que en la reconstrucción de la época II el techo, total o parcial, está sostenido por unos sencillos postes de madera, que según nuestra interpretación sustituían las columnas del rico proyecto primitivo.

(13) El P. R. de Vaux adelantó en alguna conversación privada las líneas generales de esta hipótesis.

(14) Tanto los documentos hallados en las cuevas de Qumrán, como los historiadores antiguos coinciden en la descripción de estos refrigerios litúrgicos. Cfr. nota (6).

(15) Cfr., por ejemplo, Ex. 12,10.

gación, que admite el matrimonio, entre los escritos de la cueva cuatro (16). Su interpretación es pausible: la comunidad de la época II es híbrida. Así, pues, se explican los textos de Plinio y Josefo, contemporáneos de la etapa «de vida matrimonial» en Qumrán.

Con una sola excepción cierta, los restos de mujeres y niños se hallan tan sólo en los cementerios secundarios de Qumrán, cementerios no consagrados exclusivamente a mujeres. Es tentadora la hipótesis de que en todo momento el cementerio principal era exclusivamente para los célibes y los auxiliares para los esenios que vivían con sus familias.

Por otra parte, hemos hecho notar que solamente en las tumbas femeninas se halla ajuar funerario, aunque muy pobre. En las excavaciones del monasterio y de las cuevas habitadas no se ha hallado, hasta la fecha, ningún resto que arguya la presencia de mujeres en estos lugares: piezas de aderezo u objetos de tocador. Los célibes, por tanto, vivían como ermitaños en las cuevas o como guardianes del monasterio. ¿Dónde vivían las familias esenias? Ya hemos indicado lo aventurado que sería avanzar cualquier hipótesis sobre la utilización de los edificios de la llanura costera. Sin embargo, no podemos resistir a la tentación de indicar que acaso fuera en estos edificios donde se instalaran las familias esenias que enterraban sus muertos en los cementerios auxiliares. Con todo, esperemos los resultados de la próxima o próximas campañas de los excavadores, para ver si podemos mantener esta aventurada hipótesis o debemos desdecirnos buscando otra interpretación.

También en el cementerio llama la atención la disposición de las tumbas. Como indicamos anteriormente, en lugar de estar «orientadas», se encuentran alineadas en dirección Norte-Sur. Creemos que esta disposición no es debida al acaso. Probablemente los textos literarios podrán resolver este problema.

Conclusión

Nos parece inconcusa la relación entre los habitantes de cuevas y monasterios y los manuscritos hallados en la zona de Qumrán. Lo acreditan tanto la presencia de un escritorio completo en el monasterio, como la mutua dependencia entre las cuevas y monasterios, igual cerámica, el mismo utillaje y la presencia, en las cuevas «habitadas», de *libros de bolsillo* (17) con las mismas peculiaridades paleográficas e idéntico contenido a los hallados en las cuevas «bibliotecas». Prescindimos del problema de que alguna de estas últimas fuera una *genizah*, ya que de serlo, necesariamente sería de los moradores de Qumrán.

Khirbet Qumrán no es un poblado, sino una construcción peculiar: torre de defensa, instalaciones industriales, salas de reuniones, cisternas y escritorio lo prueban claramente. Estos elementos se conjugan mejor en algo que recordara un monasterio medieval: sus ocupantes conjugan la vida religiosa con el trabajo

(16) J. T. Milik: *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda* (París, 1957) 118.

(17) Llamamos así, con flagrante anacronismo, a los rollos de manos de 10 cm. hallados en las cuevas habitadas, sobre todo en las 7, 8, 9 y 10.

intelectual o manual. En Qumrán, la mayor parte de los miembros de la comunidad viven en las cuevas cercanas (recordemos los restos de libros de bolsillo). Se reúnen en el monasterio para sus asambleas religiosas, refrigerios litúrgicos y para su trabajo. Como en los manuscritos de Qumrán y en los documentos antiguos que nos hablan de los esenios, aparecen como características dichas peculiaridades, creemos que Qumrán constituía el principal centro del Esenismo. No olvidemos la indicación topográfica de Plinio sobre la cercanía del Mar Muerto y la compañía de las palmeras.

No deben extrañar las dificultades que esta identificación entraña. Debemos tener presente las características de la literatura peculiar de Qumrán y de los autores que nos hablan de los esenios, movimiento mucho más complejo de lo que se esperaba.

Quedan, como es lógico, muchos problemas por resolver, por lo complejo de la materia. Ya hemos aludido a los más importantes brindando algunas hipótesis.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS.

JOHN L. MCKENZIE, S. J.: *The Two-Edged Sword*. Wisconsin, 1956, 155 × 230 mm., XV + 317 páginas.

El P. McKenzie ofrece al lector culto de lengua inglesa un libro muy útil sobre el Antiguo Testamento: *La espada de dos filos*. Son muchos los autores que han querido ayudar al lector del A. T. dándole, en forma asequible, los resultados de las investigaciones arqueológicas que pueden explicar los pasajes históricos de la Biblia. Muchas de estas obras obedecen a una preocupación apologética. Nuestro autor sigue otro camino, que, a nuestro parecer, es más constructivo: nos brinda en los 15 capítulos de su libro la ideología del pueblo hebreo, con sus preocupaciones religiosas o políticas, sus instituciones y sus gustos temperamentales. Sin embargo, su trabajo no es una mera obra erudita. El pensamiento hebreo está presentado al hombre de hoy para servirle de introducción a la lectura de *La espada de dos filos*, que es la Palabra de Dios. El propósito del P. McKenzie se desarrolla a través de todo el libro y no solamente en los capítulos que como el último, «Nova et Vetera», tratan exprofeso del aprovechamiento del A. T. en la teología cristiana.

Nos ha llamado la atención el cap. IX *The National Welfare*, en el que esboza una teología antiguotestamentaria del Estado con todas sus antinomias. Está muy bien logrado y es obra lógica de un autor estadounidense. Las observaciones que se pueden hacer al autor son consecuencia de haber reducido toda la problemática del A. T. a un libro casi de bolsillo. Para nuestro gusto falta un tratado más completo del Templo y sacerdocio, aunque trata ambos temas. Acaso debía haber separado más la figura del profeta del rey.

El subtítulo de la obra, «Una interpretación del A. T.», nos resulta demasiado modesto; *La espada de dos filos* es realmente una introducción ágil y adecuada al hombre de hoy a todo el Antiguo Testamento.

V. VILAR

WILLIAM SANFORD LASOR: *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*. Chicago, Moody Press, 1956, 130 × 190 mm., 251 pp.

Como lo indica el autor —un antiguo ministro presbiteriano que se dedica a estudios bíblico-orientales y que ha pasado alguna temporada en Jerusalén— este libro no se dirige al especialista, sino al gran número de personas ávidas de enterarse de todo lo que se relaciona con los manuscritos encontrados cerca del Mar Muerto, pero que carecen de tiempo para dedicarse a ahondar en el estudio de sus problemas. Se presenta la obra como un resumen o adaptación popular de una tesis doctoral de 525 páginas, y de artículos científicos que irán apareciendo en revistas profesionales, «escritos, dice el autor, en lenguaje técnico, bien provistos de largas notas y material lingüístico y de otros elementos necesarios en estos escritos» (p. 7).

En los dieciséis capítulos del libro que reseñamos va dando noticia de lo que son los rollos encontrados el año 1957 y los hallazgos posteriores en otras cuevas de Qumrán y en varios lugares del Desierto de Judá; de la fecha en que fueron escritos; de lo que era la comunidad de Qumrán; de las prácticas a que se entregaba, y doctrina que profesaba. Se detiene algo en el estudio de su calendario, del posible gnosticismo de la secta, de su idea mesiánica y de varios puntos de su escatología. Dos capítulos los emplea en ver si los hombres de Qumrán pueden identificarse con los esenios o con otros grupos judíos. Luego habla de la relación del cristianismo con Qumrán, para trazar finalmente un cuadro reconstruyendo el judaísmo e incluyendo en él la agrupación cercana del Mar Muerto.

Se tocan, pues, todos o casi todos los puntos relacionados con los manuscritos, informando de ellos imparcialmente, teniendo en cuenta los estudios y trabajos realizados acerca de ellos y expresando su opinión el autor ponderadamente en las cuestiones discutidas, sin dejarse llevar nunca por hipótesis fantásticas. Seguramente ha logrado lo que pretendía al escribir su obra. Hay claridad de exposición, hecha a veces con verdadero acierto. En tal o cual ocasión, sin embargo, podría haberse extendido algo más, y en otras haberse ahorrado ciertas explicaciones que se suponen conocidas del lector de mediana cultura.

No ve que los hombres de Qumrán fuesen esenios, aunque reconoce que la mayor parte de los sabios lo defienden. Presenta algunos puntos de semejanza entre los dos grupos, pero creo exagera manifiestamente los de disconformidad, que hay que interpretar más dúctilmente. Y, en cambio, llega a decir: «I would be inclined to put the Qumran sect next to the Sadducees» (p. 201). La información que en los primeros capítulos da sobre las cuevas y las ruinas de Qumrán debe ser completada y hasta rectificada en algún caso, sobre todo después de los últimos hallazgos y de la relación de las excavaciones de Jirbet Qumrán en las campañas tercera, cuarta y quinta, hecha por el P. de Vaux en el último número de 1956 de «Revue Biblique».

Además, hay a lo largo del libro otras inexactitudes más o menos ligeras. Por ejemplo, cuando en la página 13 escribe: «The nearest location on the Palestine map is the village Qumran». Llama varias veces Wadi Mird (pp. 24, 41, 45) a Jirbet Mird, ruinas del antiguo monasterio de Castellion o Marda de los es-

critos bizantino, que había sucedido a la fortaleza (marda) Hyrcanion de los Asmoneos. Dice que Naplusa es la antigua Samaría (p. 34); que los manuscritos de Qumrán fueron escritos en pergamino (p. 59).

En la nota 8 de la página 119 afirma que Jerónimo tradujo en la Vulgata la palabra «bar» del Salmo 2,12 por «disciplinam». No: el salterio de la Vulgata no es la traducción de San Jerónimo, sino la corrección de la Vetus Latina hecha por el Santo en Belén por los años 385-390, según el texto griego de la quinta columna de las Hexaplas de Orígenes; es el llamado Salterio Galicano. La traducción de San Jerónimo iuxta Hebraeos, hecha poco después, no se incorporó a la Vulgata, y el santo doctor no tradujo «bar» por «disciplinam», sino por «pure».

Tampoco es exacto lo de la nota 8, de la página 154, de que el Documento de Damasco fué descubierto por Schechter en la biblioteca de Cambridge. Es harto conocido que los dos manuscritos —A y B— de ese Documento, los encontró ese investigador en la ya famosa guenizá de El Cairo. Después fueron depositados en la biblioteca de la Universidad de Cambridge.

Otros pequeños reparos similares podríamos indicar, que no habrá que hacer, sin duda, a la segunda edición de una obra que ha de tener aceptación y ha de ilustrar serenamente a un gran público.

F. Javier Caubet Iturbe, SS. CC.

Carl H. Kraeling: *The Excavations at Dura Europos*. Final Report VIII, Part 1. The Synagogue. «New Haven-Yale University Press», 1956. 240 × 310 mm., XVIII + 402 páginas, más fotografías y planos.

J. A. Fischer reunió en unas páginas de C. B. Q., de 1955, toda la literatura sobre Dura Europos y los problemas planteados por las ya célebres pinturas de su Sinagoga. Concluía con una serie de interrogantes, que obedecían, en gran parte, a la ausencia de la publicación definitiva de las excavaciones. Algunas obras como las de Du Mesnil y la de Rostovtzef han hecho posible, sin embargo, la solución de no pocos problemas.

Hoy la publicación definitiva del Dr. Kraeling viene a enriquecer la literatura sobre la Sinagoga, y creemos sinceramente, a resolver no pocos de los problemas por ella planteados.

La obra de K. no es el escueto catálogo del excavador, sino, además, un libro concebido y tratado como tal. Se plantea todos los puntos discutibles (incluso el de la prohibición de imágenes que podíamos considerar resuelto por los estudios que le precedieron), y los aborda con desenvoltura y ponderación. Su postura es fruto de un estudio minucioso y reposado.

El libro está divido en: *Edificios*, *Decoración*, *Mobiliario y Ajuar*, *Inscripciones* e *Interpretación*. Aunque ninguna de estas partes es, como ya indicamos, un mero catálogo, la última es la más importante por su visión de conjunto. El autor la desarrolla en los capítulos: *Historia de la Comunidad Judía*; *Interpretación de los Frescos*; *Técnica, Estilo y Composición de las Pinturas*, y *Origen y Antigüedad de las Escenas Bíblicas*. Una serie de 12 planos, 78 láminas (29 en color) y 124 figuras en el texto, ayudan a la lectura y comprensión del libro.

Como colofón a la descripción de los *Edificios*, el autor compara las dos sinagogas, la antigua y la moderna, para hacer resaltar junto a sus desemejanzas, los puntos de contacto que nos ofrecen, y que revelan los rasgos fundamentales de las sinagogas de Mesopotania. Compara, a continuación, estos rasgos fundamentales con las características de la arquitectura sinagogal de Palestina y concluye que, como esquema, el de Mesopotamia es más primitivo, por su mayor sencillez, que permite remontarse al edificio «sinagoga-casa».

La *Decoración* consta de dos partes muy desiguales: la primera, muy breve, dedicada a la sinagoga antigua; la segunda, con más de 200 páginas, a la sinagoga reciente. Describe los recuadros en la misma forma que siguió en el informe preliminar (Orientación de los muros y las letras A B y C para indicar los tres registros a partir del techo).

Son nuevas las interpretaciones de WA 1, consagración de Salomón; WA 2, Recepción de la Reina de Saba por Salomón; NB 2, Samuel con su madre; SB 1, Dedicación del Templo; WB 2, Consagración de Aarón; SC 1, Marcha de Elías después de anunciar la sequía; NC 1, considerado como un todo, la muerte violenta es una alusión a Ez. 9,16; EC 2, Festín de Baltasar.

Aunque algunas de estas interpretaciones hayan sido propuestas anteriormente por otros autores, la presentación de K. es muy detallada y en algunos casos convincente. Creemos, sin embargo, que es discutible la Consagración de Aarón tan lejos en su composición estática de las otras consagraciones de la sinagoga (David y Salomón).

En el grupo central de pinturas del muro occidental, distingue K. una decoración primitiva y una redecoración en dos fases. Como es natural, la reconstrucción de las tres etapas es muy difícil dada la superposición de las mismas. Sin embargo, los esfuerzos del autor se ven coronados por su descubrimiento. En todos los templos de Dura Europos este lugar, el más relevante de la construcción, está reservado a la Divinidad [en el baptisterio cristiano, a Cristo]. Ante la imposibilidad de representar a la divinidad, el artista y el jefe de la sinagoga han intentado la solución pictórica del problema, hasta conseguirla de una forma entre real y alegórica en la tercera de las pinturas. David, símbolo de la unidad y fidelidad del Pueblo a Dios, relacionado con la bendición de Jacob, tema que repite el arbol simbólico. Las cuatro figuras que a modo de tríptico encuadran esta composición son para K. Abraham, Moises [2 veces] y Esdras, como ya propuso Du Mesnil.

Tanto las *Inscripciones* persas como griegas y arameas se encuentran reproducidas enteramente. Hay variantes notables en la lectura de las mismas. Es de especial interés la presentación de la segunda parte de la dedicación de la sinagoga.

La aportación más importante para el estudioso bíblico es la *Interpretación* de las pinturas. Dada la gran extensión de la obra, el autor se repite al tratar el tema en distintas ocasiones y no conjuga todos los elementos en su capítulo especial. Los frescos de la Sinagoga son un testimonio de la Fe de la comunidad judía: Fe histórica (vemos sus distintos episodios desde Abraham hasta la restauración de Ezequiel); Historia protagonizada por el Pueblo como tal y no por individuos del mismo; Pueblo relacionado con Dios por su Alianza. Como proyección cúltica aparecen alusiones al origen del calendario festivo, junto al énfasis en la representación del Tabernáculo-Templo y del Sacerdocio. En el

campo moral, la retribución de individuos y comunidades obedece a su postura ante la Ley.

Aunque aparezcan en los frescos elementos simbólicos, éstos no son los más importantes: completan el conjunto. El ambiente arameo de la comunidad durana dista mucho de la inclinación por la alegoría que florecía en la Alejandría contemporánea de Dura.

También destaca K. los temas coincidentes con la tradición Talmúdica. Dichos temas, complementarios de los bíblicos representados, garantizan la antigüedad de algunos pasajes de la Misna y del Talmud y, al mismo tiempo, revelan la vitalidad de la comunidad de Dura, que se los apropia.

Igualmente reconoce el autor la presencia de elementos Agadicos; pero es sumamente ponderado en la utilización del Agada para interpretar el conjunto de los frescos (no olvidemos los excesos cometidos en este campo).

En *Técnica, estilo y composición de las pinturas*, vuelve el autor a tratar el tema de la elección y orden de los temas representados. Los temas que han llegado hasta nosotros permiten concluir que el área central destaca el sentido mesiánico, mientras en los laterales aparecen dos ciclos históricos perfectamente definidos. Las otras representaciones obedecen a razones prácticas (para aprovechar espacios libres; de índole local (lucha contra la idolatría ambiente y peligros consiguientes al trato con los gentiles); o de carácter didáctico (ejemplos de grandes hombres). La antigüedad de los frescos de Dura explica que no exista todavía una tradición artística entre los judíos.

Sobre el debatido problema de los artistas sigue el autor a Aubert: un solo artista responsable de toda la obra, con la colaboración de dos discípulos. Sin embargo, no aparece claro cómo concilia dicha opinión con las distintas reelaboraciones del área central del muro occidental.

Existen tipos o esquemas pictóricos en los elementos: trajes, posturas, etc., y en la composición: audiencia real, batallas, banquete, etc., K. hace notar la relación que existe entre estos tipos y los que luego serán generalizados por el arte bizantino. Que existan tipos de composición bíblicos es problema más delicado, al que dedica el autor un estudio muy seguro. Su conclusión: existían dichos tipos.

La obra del Dr. Kraeling es, por tanto, fundamental, no sólo para el arqueólogo, sino también para seguir la historia de la pintura o conocer la vida del judaísmo en el siglo III. Lamentamos en su presentación que algunas de las láminas a color no sean perfectas en la reproducción del original.

V. Vilar

Berghoff Stephan: *Ein Gang durchs Evangelium*, Dritte Auflage, Herder, 1957, 255 págs.

Como nos indica el subtítulo del libro (Betrachtungen über Christus), se trata de una serie de reflexiones tomadas del Evangelio para establecer una corriente espiritual entre el lector y Cristo. Una breve introducción a esta tercera edición nos habla de la pequeña historia de esta obrita, que sufrió la persecución del

tercer Reich, que la mandó retirar de las librerías. Como se deduce de su contenido, solamente por motivos religiosos, pues no hay en ella nada que tenga tono político o partidista; se trata de consideraciones que urgen, como es lógico, la intransigencia noble y fecunda del Evangelio. Regoce 52 escenas de los evangelios, haciendo seguir a una sucinta exposición del relato unas reflexiones claras y muy prácticas para la vida cristiana a propósito de aquéllas; tanto la exposición del texto como las reflexiones están exentas de erudición o datos engorrosos, con lo que ganan en limpidez y utilidad para el espíritu. Es indudable acierto del autor, haber sabido extraer del texto evangélico lecciones incitantes para el alma contemporánea. La obra termina con distribución de las escenas expuestas según el esquema del año litúrgico; en este sentido es muy útil para predicadores. Lleva también cuatro series de seis escenas para otras tantas predicaciones cuaresmales u octavarios. Termina con un índice de materias, breve pero nutrido, por los temas que indica, con lo que se hace el libro muy útil en su manejo.

La buena tipografía y bella presentación de Herder invita a la lectura de esta obrita, que hará mucho bien espiritual a aquellos en cuyas manos caíga. No es otro el deseo del autor al poner un «libro de reflexiones en las manos de sacerdotes y seglares, hombres y mujeres».

J. Díaz

Santos Otero, Aurelio de: *Los Evangelios apócrifos*. Madrid, B.A.C., 1956 150 × 200 mm., XVI + 761 pp., XXXII láminas.

La utilidad de la obra que reseñamos y el extraordinario servicio prestado por el autor y por la Biblioteca de Autores Cristianos a todos los estudiosos bíblicos de habla española, salta a la vista con sólo advertir que la única publicación de este género en nuestra lengua era hasta hora la edición de los Evangelios apócrifos, de González Blanco, cuyos gravísimos defectos, de orden técnico y doctrinal, son de todos conocidos.

Pero a medida que examinamos los diversos apartados de su libro, crece en nosotros que le hace acreedor esta que modestamente llama «aportación primeriza e imperfecta». Solamente la información bibliográfica de que hace gala bastaría para acreditar su obra como superior a lo que podía esperarse de ningún principiante. Pero a medida que examinamos los diversos apartados de su libro crece en nosotros la admiración por el trabajo realizado y la gratitud por el servicio que nos presta.

La *Introducción general* recoge sobriamente cuanto al lector no especializado podría interesar sobre los apócrifos del Nuestro Testamento y, en particular, sobre los de «carácter *evangélico*, es decir, que tienen como finalidad darnos a conocer la vida y doctrina *terrestre* de Jesús, juntamente con sus antecedentes familiares», y que constituyen el objeto de la presente edición. Sigue una selectísima bibliografía general (que luego será completada en las introducciones a los distintos apartados) y un completísimo elenco de Catálogos de apócrifos neotestamentarios.

El primer apartado de textos comprende los *Textos fragmentarios*, donde se dan noticias de 21 Evangelios apócrifos perdidos con el texto de los pasajes que se han conservado, y, asimismo, de 10 fragmentos papiráceos y de los principales «Agrapha». Esta parte de la obra es seguramente la más trabajada y la que supone una más larga labor de paciente estudio.

Los cuatro apartados siguientes agrupan los apócrifos relativos a la Natividad, Infancia, Pasión y Resurrección de Jesús, y a la Asunción de la Virgen. Se da siempre la versión castellana y el texto original cuando éste es griego o latino. Copiosas notas con las variantes de recensiones de manuscritos a pie de página, permiten la confrontación crítica del texto, mientras otras, de carácter exegético, ayudan a su mejor interpretación. En dos apéndices se recogen las *Cartas del Señor* (la correspondencia entre Jesús y Abgaro, y la famosa carta del domingo).

Completan la obra cinco copiosos índices (onomástico, de fuentes, de códices, manuscritos y papiros citados, de materias y de monumentos arqueológicos e iconográficos). Una última sección de 32 láminas reproduce otras tantas ilustraciones de las artes figurativas, que evidencian el influjo de los apócrifos. Estas son preferentemente de cuño medieval y posterior. Destacan sobre todo las de origen bizantino y español.

Estamos seguros de que a los entendidos dice más este escueto resumen del denso contenido de la obra de Santos Otero, que todos los ditirámbicos elogios, que podríamos tributarle sin miedo a la exageración. Por nuestra parte, nos atrevemos a garantizar la seriedad científica de este meritorio trabajo y a advertir que en adelante, a pesar de presentarse como una obra de divulgación, habrá de ser tenido en cuenta para cualquier estudio sobre los Evangelios apócrifos.

S. Muñoz Iglesias

Léonce de Grandmaison, S. I.: *La personne de Jésus et ses témoins*. Préface de Jean Daniélou, S. I., 19 por 12, pp. 263. París (Beauchesne), 1957.

De la primera edición a esta han transcurrido treinta años. Muchas cosas del libro han quedado anticuados, pero había un conjunto siempre perenne y muy interesante. Y esto es lo que hoy nos ofrece el P. Daniélou en la presente edición. Lo que hay de más interesante, jugoso y perenne en el libro del P. Grandmaison, que ha sido reducido notablemente, no sólo en el formátum, que ha adquirido el corriente en la colección «Verbum Salutis», sino sobre todo en su contenido. La obra del P. Grandmaison está centrada en torno a la persona de Jesús, la cual nos presenta a través de los textos literarios y a través de la fe de los primeros siglos. A través de todos estos testimonios literarios, la persona de Jesús se impone con una intensa realidad y fuerza. El P. Grandmaison se sirve de la totalidad de los documentos, de la trama entera de su vida. La primera edición no se presentaba a una lectura fácil y rápida, como hoy nos gusta. Su volumen y su contenido inmenso, cargado de notas y discusiones, lo impedía. Esta nueva edición se presta a una lectura agradable y fácil. No queda más que la esencia reducida a una forma moderna y bien presentada. El epígrafe de los capítulos basta para darse una idea:

1. El testimonio de Cristo sobre su persona. 2. La persona de Cristo. 3. El misterio de Jesús. 4. El testimonio de la primera generación. 5 Testimonios de Cristo en la historia.

Para el gran público deseoso de erudición y de lecturas provechosas, la obra ha ganado mucho, aunque para los estudiosos siga siendo siempre más importante la primera edición, como salió de su autor. Esta se debe considerar como una síntesis de aquélla, más acomodada a la agitación de nuestra vida. La apologética del cristianismo ha cambiado mucho, y sus adversarios científicos, ellos mismos se deshacen con los sistemas nuevos que suceden a los primeros. El método de la Historia de las Formas, que el P. Grandmaison conoció en sus principios, siguió una trayectoria ascensional, hasta que en nuestros días ha empezado la curva descendente. La refutación de todos los sistemas que florecían cuando escribió el P. Grandmaison, ha perdido hoy toda su actualidad, y el P. Daniélou ha hecho muy bien en suprimir todo este bagaje, hoy inútil, y descongestionar el libro, para que se pueda gustar lo que hay en él de jugoso y siempre perenne.

J. Leal.

Zedda, Silveiro, S. J.: *Prima Lettura di San Paolo* (Introduzione, analisis, parafrasi, note). Turín, 1956, pp. 217.

El P Zedda se muestra en esta obrita profundo estudioso de San Pablo, y profesor de la materia. Es una obra hecha con vista a los alumnos de Sagrada Escritura, aunque resulta utilísima para cualquier persona culta que quiera adentrarse en la literatura paulina.

En este primer tomo incluye una buena introducción especial a los Hechos de los Apóstoles, una biografía de San Pablo, una introducción especial a cada una de sus Epístolas y, finalmente, un comentario a las Epístolas de la Cautividad. Dentro de la obra, y en sus momentos oportunos, se insertan cinco excursus: la doctrina del Cuerpo Místico, «primogénito de toda criatura», las tribulaciones de Cristo, los elementos del mundo, la humillación y exaltación de Jesús.

La obra está redactada con elegancia y claridad pedagógica; la bibliografía es abundante, escogida y moderna.

El comentario, naturalmente, dada la brevedad de la obra, es bastante resumido, aunque en algunos aspectos más interesantes, en cuanto a su contenido teológico, el autor no tiene prisa en el desarrollo.

Desde este punto de vista precisamente nos permitimos destacar algunas lagunas, que resaltan más en contraste con la densidad ideológico-religiosa de toda la obrita. Por ejemplo, nos parece muy pobre el desarrollo exegético sobre el interesante y centralísimo tema de la «recapitulación en Cristo» de la Epístola a los Efesios. Igualmente la doctrina de la Iglesia «cuerpo» y «pleroma», con las características específicas que indudablemente reviste en las dos Epístolas gemelas.

El capítulo 4 de Ef. casi pasa desapercibido, desaprovechándose con ello el riquísimo material eclesiológico allí contenido, y que quizás constituya el dato bíblico central sobre la existencia de una autoridad docente infalible en la Iglesia.

La exégesis del himno cristológico del primer capítulo de Col. está hecha teniendo en cuenta las últimas y definitivas aportaciones de los investigadores paulinos: se trata de Cristo y no de la segunda Persona de la Santísima Trinidad; sin embargo, no se destaca la clase de mediación que Cristo ejerce sobre el cosmos: ¿es algo meramente ontológico o pertenece al orden específico de la «Economía salvadora»? Esta hubiera sido una buena oportunidad para situar la exégesis en la perspectiva de cada una de las escuelas contendientes sobre el motivo primario de la Encarnación.

En el excursus sobre «las tribulaciones de Cristo» (Col. 1,24), pone como dilema absoluto estos dos extremos: O el Cristo físico, o el Cristo místico, optando por este último; y omite una tercera postura adoptada por muchos exégetas: las tribulaciones de Pablo.

El himno cristológico del captíulo 2 del Fil. sobre la «kenosis» de Cristo, está desarrollado magníficamente, aprovechándose oportunamente el rico contenido teológico que encierra.

Felicitamos al compañero de cátedra y de investigación paulina, y esperamos con gran interés la publicación de los tomos sucesivos que se nos prometen en la presentación de este primero.

José M.ª González Ruiz.

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum, 1957, oct.-dic.—B. Emmi, O. P., *Una votazione pro o contro i testi originali della S. Scrittura al Concilio di Trento?* (El que los Padres conciliares decidieran no nombrar los textos originales en el derecho de la sesión cuarta, no quiere decir que los rechazaran), pp. 379-392.

Antonianum, 1958, enero-abr.— O. Sauermann, O. F. M., *Bemerkungen zum Kainszeichen, Gen,* 4,15 (Dios le ha dado a Caín un derecho de asilo), pp. 45-56.—R. Weijenborg, O. F .M., *Christologia Novi Testamenti secundun O. Cullmann* (sobre el libro del mismo título, de O. Cullmann), pp. 141-153.

Bible et vie chrétienne, 1957/58, dic.-febr.—L. Bouyer, *La Schékinah: Dieu avec nous,* pp. 7-22.— P. Evdokimov, *L'Icône de la Nativité du Christ,* pp. 23-37.—A. Feuillet, *La Communauté messianique dans la prédication d'Isaïe,* pp. 38-52.—*Textes et Commentaires,* pp. 55-108.—*Expériences et Chroniques,* pp. 109-117.

Biblica, 1957, 4.— A. Penna, *La Volgata e il Manoscrito 1 Qi.ª* (Se debe admitir la posibilidad de que el texto traducido por S. Jerónimo fuera muy semejante al de Qumrán), pp. 381-395.—G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium* (1), pp. 396-418.—G. Garbini, *La congiunzione semitica *pa—,* pp. 419-427.

V PAULOUSKY, *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras* (II), 428-456.—E. BEAUCAMP, *Psaume 47 verset 10*, pp. 457-460.

— — **1958, 1.**— J. SCHARBERT, *«Fluchen» und «Segnen» im Alten Testament* (El significado y empleo de las formas derivadas de ברך son múltiples. No siempre tienen un valor de bendición en el sentido religioso; a veces se trata de un modo respetuoso de hablar con alguien), pp. 1-26. — S. LYONNET, *Le sens de* πειράζειν *en Sap*, 2,24 *et la doctrine du péché originel* (Este pasaje, aunque no enseñe ex profeso el dogma del pecado original, prepara, sin embargo, su afirmación por San Pablo), pp. 27-36.—G. ZIENNER, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium* (II) (En el evangelio de San Juan, principalmente la cristología, la escatología, el concepto de «vida» y la narración de prodigios, muestran puntos de contacto con el libro de la Sabiduría), pp. 37-60.—R. E. MURPHY, *Sahat in the Qumran Literature* (Aunque la raíz puede incluir la idea de hoya, sepulcro, además de la corrupción, es ésta la que se encuentra en muchos vocablos de Qumrán formados de esa raíz), pp. 6-66.—M. DAHOOD, *Hebrew and Ugaritic Equivalents of Accadian pitu purida* (A la luz del ugarítico y el acadio, la segunda mitad de Is 45,1 deberá traducirse: Haré que los reyes corran a abrir las puertas ante ti, y las puertas no estarán cerradas), pp. 67-69.—E. VOGT, *Kalenderfragmente aus Qumran* (En algunos fragmentos manuscritos de la cueva primera de Qumrán, del grupo de Mišmarot, hay datos sobre su calendario, de ello habla Milik en dos de sus últimas publicaciones), pp. 72-77.—R. NORT, *«Kittim» War or «Sectaries» Liturgy?* (Es un estudio-reseña del libro de Yigael Yadin sobre el Rollo de la Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. Cree North que el autor de la Guerra usa ktyym en un sentido algo diferente del que tiene en el Comentario de Habacuc y en los escritos canónicos), pp. 84-93.

Bulletin de Littérature Ecclésiasque, 1958, enero-marzo.— X. DUCROS, *Chronique d'exégèse néotestamentaire* (El P. Bonsirven - Teología bíblica), páginas 29-34

Catholic Biblical Quarterly, (The) 1958, oct.—*S.* MOSCATI, *The Semites: A Linguistic, Ethnic, and Racial Problem*, pp. 421-434.—P. W SKEHAN, *The Period of the Biblical Texts from Khirbet Qumrán*, pp. 435-440.—N. J. MCELENEY, *The Traslation of Isaias 41,27*, pp. 441-443.—A. KENNY, *The Transfiguration and the Agony in the Garden*, pp. 444-452.—W. PROKULSKI, *The Conversion of St Paul*, pp. 453-473.—N. FLANAGAN, *Messianic Fulfillment in St. Paul*, pp. 474-484.

— — — —, **1958, enero.**— A. RODERICK, F. MACKENZIE, *Some Problems in the Field of Inspiration* (Los conceptos de Autor y Libro. Posible inspiración de los Setenta), pp. 1-8.—J. TERENCE FORESTELL, *The Limitation of Inerrancy* (La escritura, a pesar de su inspiración e inerrancia, no es una inmediata regla de fe ni fuente de certeza prescindiendo de la viviente autoridad docente de la Iglesia), pp. 9-18.—L. JOHNSTON, *Old. Testament Morality* (La historia del A. T. es la de la humanidad y, en cierto grado, la de cada uno de nosotros), pp. 19-25.—L. F. HARTMAN, *Sin in Paradise* (El hagiográfo habría hecho consistir el pecado de

nuestros primeros padres en el pecado básico de toda la humanidad, tal como él conocía la humanidad cuando escribía; es decir, en el pecado de la adoración de la naturaleza), pp. 26-40.—M. DAHOOD, *Some Ambiguous Text in Isaias* (Palabras ambiguas en Isaías porque el texto consonántico puede tener dos traducciones diferentes), pp. 41-49.—D. M. STANLEY, *Balaam's Ass, or a Problem in New Testament Hermeneutics* (La razón que movió al autor de Num. a reproducir la narración de la burra de Balaán fué la instrucción de sus lectores en un punto de gran importancia doctrinal del A. T. También los evangelistas intentaron en sus obras una profunda instrucción teológica), pp. 50-56.—JOHN J., COLLINS-PATRICK W. SKEHAN, *Biblical and Archeological News* (Descubrimiento de un papiro de comienzos del siglo III d. C. o aún anterior (el Bodmer II), que contiene las dos terceras partes del Evangelio de San Juan. los papiros gnosticos coptos. Emplazamiento, ya bien precisado, de Derbe, etc.), pp. 57-62.—JOHN P. O'CONNELL, *The Use of the Confraternity Version in Missal Pericopes* (El texto básico inglés de la Confraternity Versión es la Vulgata crítica, mientras que el texto latino del misal romano es la Vulgata Clementina; en algún caso, pues, puede haber alguna diferencia), pp. 63-82.

Ciencia Tomista, (La) 1958, enero-marzo.—D. GONZALO MAESO, *Una nueva solución exegética de Génesis 4,7b*, pp. 53-58.—M. GARCÍA CORDERO, O. P., *Los descubrimientos del desierto de Judá y los orígenes del Cristianismo*, pp. 59-137.

Ciudad de Dios (La) 1957, oct.-dicb.—O. GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A., *Aspectos de la remisión del pecado en el Antiguo Testamento* (Relaciones entre la misericordia de Dios, la conciencia del pecado y la súplica del perdón), páginas 561-591.

——— —, 1958, enero-marzo.—O. GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A., *Aspectos de la remisión del pecado en el Antiguo Testamento* (Disposiciones humanas para la remisión del pecado. Oración y perdón del pecado. El reconocimiento del pecado y el perdón. La confesión y el perdón del pecado. El arrepentimiento y el perdón. Eficacia del perdón divino), pp. 29-59.

Ephemerides Mariologicae, 1958, 1.—M. PEINADOR, C. M. F., *La respuesta de Jesús a su madre en las bodas de Caná* (Las palabras: «quid mihi et tibi» son una exclamación admirativa de Jesús ante la coincidencia de la petición de la Madre y de sus intenciones de hacer el milagro para manifestar su gloria y confirmar la fe de sus discípulos. A esa hora, y no a la de la pasión, se refieren las palabras: «nondum venit hora mea», que se han de leer interrogativamente), páginas 61-104.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1957. oct.-dicb.—J. COPPENS, *L'Evangile lucanien de l'enfance. A propos de l'ouvrage de René Laurentin*, páginas 729-735.

Estudios Eclesiásticos, 1958, enero-marzo.—V. LARRAÑAGA, S. J., *Las*

fuentes bíblicas de la Eucaristía en el N .T. (Problemas de crítica histórica y literaria suscitados del protestantismo y racionalismo modernos), pp. 71-92.

Études Théologiques et Religieuses, 1957, 1.—G. F. GROSJEAN, *La théologie de Franz Leenhardt* (Estudia: el problema de los orígenes: animal personal; del animal personal al hombre. La caída: la redención; la persona del Redentor; la resurrección; arrepentimiento y nueva alianza; la santificación; la humanidad nueva y el Reino de Dios; Salud universal o inmortalidad condicional), páginas 5-32.

— — — —, 1957, 2.—M. FERRIER-WELTY, *La transmission de l'Evangile. Recherche sur la relation personnelle dans l'Eglise d'après les epîtres pastorales* (Dada la relación Pablo-Timoteo-Tito en las cartas Pastorales se investiga el contenido, la significación y su alcance para la teología pastoral), pp. 75-135.

— — — —, 1957, 3.—P. A. HARLÉ, *Perspectives nouvelles sur le ministère de Saint-Paul* (Crítica de la obra de Munck, Paulus und die Heilsgeschichte), pp. 199-212.

Harvard Theological Review (The) 1957, oct.—H. CHADWICK, *The Shorter Text of Luke XXII, 15-20*, pp. 249-258.—J. A. MAZZEO, *Dante and the Pauline Modes of Vision*, pp. 275-306.—M. J. SUGGS, *Eusebius and the Gospel Text*, páginas 307-310.—J. KNOX, *A Note on the Format of the Pauline Corpus*, pp. 311-314.

Irénikon, 1957, 4.—J. CAMBIER, *La Seigneurie du Christ sur son Eglise et sur le Monde d'après le Nouveau Testament* (Afirmación en los textos. Descripción del señorío de Cristo. Su aceptación por los fieles y por todo el mundo), páginas 379-404.

Iris Theological Quarterly (The), 1958, enero.—J. A. O'FLYNN, *The date of the last supper* (A pesar de lo que se ha escrito todavía no quedan resueltas todas las dificultades), pp. 58-63.—A. KERRIGAN, *The four gospels in 1957: the Oxford congress* (Además de algunos temas de interés general se estudiaron los evangelios a la luz de los documentos de Qumrán y Nag Hammadi, los sinópticos, el de S. Juan, la teología de los sinópticos, la teología joanea), pp. 63-82.

Israel Exploration Journal, 1957, 4.—E. A. SPEISER, *The Biblical Idea of History in its Common Near Eastern Setting*, pp. 201-216.—M. DOTHAN, *Excavations at Meser, 1956: Preliminary Report on the First Season*, pp. 217-228.—B. MAZAR, *The Tobiads II*, pp. 229-238.—N. AVIGAD, *Excavations at Beth She'arim, 1955: Preliminary Report, II*, pp. 239-255.

Jewish Quarterly Review, 1957, oct.—I. A. AGUS, *Control of Roads by Jews in Pre-Crusade Europe*, pp. 93-98.—M. G. GLENN, *Some Historical Background for the Rise of Musarism*, pp. 99-103.—R. GORDIS, *Psalm 9-10 - A Textual and Exegetical Study*, pp. 104-122.—S. B. HOENIG, *Historical Inquiries: I. Heber Ir City-Square*, pp. 123-139.—A. I. KATSH, *From the Moscow Manuscrit of David*

Ha-Nagid's Midrash on Genesis, pp. 140-160.—W. SANFORD LA-SOR, *The Sibilants in Old South Arabic*, pp. 161-173.—H. M. ORLINSKY, *The Plain Meaning of Ruah in Gen. 1.2*, pp. 174-182.—E. RIVKIN, *The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History*, pp. 183-203.—J. M. ROSENTHAL, *Minni - Allemania?*, pp. 204-207.—E. A. SPEISER, *TWTPT*, (Uso de este término en el Exodo y Deuteronomio), pp. 208-217.—S. ZEITLIN, *The Book of «Jubilees» and the Pentateuch*, pp. 218-235.—F. ZIMMERMANN, *The Story of Susanna and its Original Language*, pp. 236-241.

— — — —, 1958, enero.—S. ZEITLIN, *The idolatry of the dead sea scroll* (Todavía sigue Z. atacando, repitiendo lo que siempre viene diciendo y que le ha sido refutado mil veces, la antigüedad de los rollos del Mar Muerto), pp. 243-278.—J. BLOCH, *The Ezra-Apocalypse was it Written in hebrew, Greek or aramaic?* (No hay duda, contra lo que muchos han pensado y difundido, de que el Apocalipsis de Esdras fué escrito originalmente en arameo), pp. 279-294.

Journal of Biblical Literature. 1957, dicb.— S. MOWINCKEL, *The copper scroll an apocryphon?*, pp. 261-265.—J. M. BAUMGARTEN, *On the testimony on women in 1QSa*, pp. 266-269.—J. M. ROBINSON, *A formal analys of colossians 1 15-20*, pp. 270-287.—E. Y. KUTSCHER, *Dating the language of the Genesis aprocryphon*, pp. 288-292.—J. J. PETUCHOWSKI, *«Do this in remembrance of me» (I Cor 11 24)*, pp. 293-298.—T. Y. MULLINS, *Paul's Thorn in the flesh*, pp. 299-303.—M. GREENBERG, *Ezekiel 17 and the policy of Psammetichus II*, pp. 304-309.

Journal of Semitic Studies, 1957, oct.—K. JARITZ, *The Kassite King Atanah-Samas*, pp. 321-326.—C. F. WHITLEY, *A Note on Isaiah xli, 27*, pp. 237-328.—A. RUBINSTEIN, *Observations on the Old Russian Version of Josephus; Wars*, pp. 329-348.—L. JACOBS, *The Economic Conditions of the Jews in Babylon in Talmudic Times Compared with Palestine*, pp. 349-359.—W. MONTGOMERY WATT, *Two Interesting Christian-Arabic Usages*, pp. 360-365.—W. MCKANE, *A Manuscript on the Mi'raj in the Bodleian*, pp. 366-376.—J. F. HEALY, *The Cyrene Healf-Shekel*, pp. 377-379.

— — — —, 1958, enero.—R. YARON, *Arammaic Marriage Contracts from Eleplantine* (Examina detalladamente los contratos matrimoniales arameos publicados en Aramaic Papyri of the 5th Century B. C. de Cowley, y en Brooklyn Musem Aramaic Papyri de Kraeling), pp. 1-39.—M. MANSOOR, *Some Linguistic Aspects of the Qumran Texts* (El lenguaje de los Rollos, tremendo tesoro, es el Hebreo bíblco, pero con un fuerte sabor de Arameo Palestinense y de Hebreo tardío. Tiene formas comunes con el Hebreo Samaritano), pp. 40-54.—L. RABINOWITZ, *A Note to the Genesis Apocryphon* (Contribución a la topografía del autor del Génesis Apócrifo del Qumrán en su texto de Gen. 14,1.), pp. 55-57.

Recherches de Science Religieuse, 1957, oct.-dicb.—D. G. LAFONT, *Sur l'Interprétation de Romains V, 15-21* (Previo el cometario litoral sitúa, relacionándolas entre sí, las nocisiones claves de este pasajje: muerte, gracia y vida,

para determinar a la luz de los vv. 15-21 el sentido de los vv. 12-14 y ensayar una interpretación de toda la perícope sobre los dos Adanes), pp. 481-513.—P. De Vooght, *L'argument patristique dans l' interprétation de Matth. XVI, 18 de Jean Huss*, pp. 558-566.—A. M. Denis, *Versé en libation (Phil, II, 17) = Versé son sang?* (Hay que abandonar el sentido de derramar la sangre atribuído al verbo «spéndein» por los comentaristas de Filip. 2,17), pp. 567-570.

Recherches de Théologie ancienne et médievale, 1957, jul.-dicb.—Hirsch-Reich, *Der Apokalypse-Kommentar des norddeutschen Minoriten Alexander*, pp. 361-364.

Revista Bíblica, 1958, enero-marzo.—F. Nötscher, *La busqueda de la verdad en tiempos de Jesucristo según los manuscritos de Qumrán a orillas del Mar Muerto*, pp. 1-13.— R. de Buenos Aires, Cap., *Algunos problemas planteados por los documentos extrabíblicos de Qumrán*, pp. 14-22.—A. Miller, O. S. B. *¿Hay que «cristianizar» los salmos?*, pp. 33-40.

Revue Biblique, 1957, 4 octb.—L. Cerfaux, *Fructifier en supportant (l'épreuve), à propos de Luc, VIII, 15* (Lucas adapta el texto a las condiciones de la comunidad ,pero sin perder la sustancia del pensamiento de Jesús), pp. 481-491.—A. M. Denis, O. P., *L'investiture de la fonction apostolique par «Apocalypse». Etude thématique de Gal., I, 16* (suite), pp. 429-515.— A. Salles, *La diatribe antipaulinienne dans «le Roman pseudoclémentin» et l'origine des «Kérigmes de Pierre»*, pp. 516-551.—R. de Vaux, O. P., *Les Fouilles de Tell el-Far'ah, près Naplouse, Sixième Campagne* (Planches VI à XIII), pp. 552-580.

Revue des Etudes Augustiniennes, 1957, 4.—A. M. La Bonnardière, *Les douze petits prophètes dans l'oeuvre de saint Augustin*, pp. 341-374

Revu d'Histoire et de Philosophie Religieuse, 1957, 4.—P. Guerin, *La Pensée religieuse d'Alfred Loisy* (Los artículos de Fermín. Los «Estudios Bíblicos», los «Petits Livres». Después de la excomunión. Obras secundarias. Ultimas obras), pp. 294-330.

Revue des Sciences Philophiques et Théologiques, 1958, enero.—Dreyfus, *Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament* (Examinado el vocabulario estudia el tema en los pueblos vecinos de Israel y pasa a determinar las primeras formulaciones bíblicas, para concluir con el estudio de su desarrollo que culminó en un sentido espiritual), pp. 3-49.—A. M. Dubarle, *Bulletin de théologie biblique* (La Escritura y la crítica. Antiguo Testamento), pp. 114-151.

Revue de Theologie et de Philosophie, 1957, IV.—E. Jacob, *L'Ancien Testament et la vision de l'histoire*, pp. 254-265.—C. A. Keller, *Pensée hindoue et pensée hébraïque*, pp. 266-277.

Revue Thomiste, 1957, oct.-dicb.—F. M. Braun, *L'Enigme des Odes de Salo-*

mon (El autor parece ser un judío de la diáspora siria o mesopotamia, abierto a las corrientes del misticismo de su tiempo. Al cabo encontró al Señor y con El la salud. Se subraya la influencia de S. Juan), pp. 597-625.

Sacris Erudiri, 9.—L. Brou, *Le IV Livre d'Esdras dans la Liturgie Hispanique et le Graduel Romain Locus iste de la Messe de la Dédicace*, pp. 75-109.—E. Dekkers, *Fragmenta Patristica*, pp. 110-115.

Salmanticensis, 1957, 3.—J. Campos, Sch. P., *«Anima» y «animus» en el N. T. Su desarollo semántico*, pp. 585-601.—A. Colunga. O. P., *Los vaticinios proféticos de la pasión y los sentidos de la S. Escritura*, pp. 634-641.—P. Nober, *Elenchus biblicus polonus 1940-1956*, pp. 667-695.

Sefarad, 1958, fasc. 1.—J. M.ª Millás, *Los plomos con inscripción hebraica de «Ses Fontenelles» (Mallorca)*, pp. 3-9.—N. Pavoncello, *Gli «Hapax Legomena» nella Bibbia*, pp. 10-28.—J. Cantera, *Hebraismos en las lenguas románicas*, pp. 29-40.—A. Arce, *Códices hebreos y judaicos en la Biblioteca Universitaria de Valladolid*, pp. 51-50.—M. Fraenkel, *Zur Deutung einiger Kontraktionen in hebräischen*, pp. 51-59.—J. M.ª Madurell Marimón, *La cofradía de la Santa Trinidad de los conversos de Barcelona*, pp. 60-82.—J. M.ª Simón, *Croscas Abnarrabí, médico oculista de la aljama leridana*, pp. 83-97.—F. Cantera, *Raquel e Vidas*, pp. 99-108.—F. Vendrell, *La posición del poeta Juan de Dueñas respecto a los judíos españoles de su época*, pp. 108-113.

Sciences Ecclésiastiques, 1957, oct.—F. Bourassa, S. J., *Kexaritōmene* (Lc. 1, 28). (La llena de gracia, de esta gracia hipostasiada en plenitud de la divinadad en su propio Hijo(el Hijo único del Padre. Anunció a su vez de su maternidad divina y espiritual), pp. 313-316.

Studia Theologica, 1957, 1.—R. Prenter, *Karl Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturlehre in lutherischer Beleuchtung* (Según la Cristología de K. B., el tiempo y la eternidad, Dios y el hombre, de tal modo se distinguen, que su unidad, realizada en Jesús de Nazaret, es solamente analógica. Sin embargo, según la Cristología de Lutero y Atanasio, se entrelazan tan íntimamente aquí en el tiempo, que toda la omnipotencia de Dios está encerrada en un poco de Pan y de Vino), pp. 1-88.—B. Otzen, *Some Text-problems in 1 Qs* (Presenta y argumenta el autor la traducción que cree acertada en seis lugares discutidos de la Regla de la Comunidad (IQS) de Qumrán), pp, 89-98.—L. G. Rignell, *Das Immanuelszeichen* (Considera el cap. 7 de Isaías como una composición homogénea, enlazada con los cap. 6 y 8, y da su explicación. El oráculo anuncia que surgirá un nuevo pueblo en el cual Ajaz no tendrá ninguna parte, pueblo con el que estará Dios y que confiará plenamente en su Dios), pp. 99-119.

Theological Studies, 1957, dicb.—J. A. Fitzmyer, S. J., *«4Q Testimonia» and the New Testament*, pp 515-537.—T. Barrosse, C. S. C., *The Relations of Love to Faith in St. John*, pp. 538-559.—J. Crehan, S. J., *Peter ac-*

cording to the D-tetx of Acts (A propósito de la tesis de Cullmann), pp. 596-603

Trierer Theologische Zeitschrift, 1957, 6. J. SCHARBERT, *Das Traditionsproblem im Alten Testament* (Estado actual y crítica de las investigaciones sobre el tema), pp. 321-335.—J. THOMAS, *Edzard Schaper, der Dichter des Herrenwortes Joh. 8,32: «Die Wahrheit wird euch frei machen»*, pp. 346-351.—H. GROSS, *Qumrân und seine «Gemeinde»* (Después de exponer el estado de las investigaciones sobre el tema, propone nuevos puntos de vista), pp. 352-361.

Verdad y Vida, 1958, enero.-marz.—L. ARNALDICH, O. F. M., *El pecado en el libro de Judit*, pp. 95-115.

LIBROS RECIBIDOS

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

Obras de San Gregorio Magno.—Madrid, 1958.— 135 × 200 mm., XVI + 801 páginas.

Obras de San Juan Crisóstomo. Tratados ascéticos.—Madrid, 1958.—135 × 200 milímetros, VIII + 826 págs.

Biblia Polyglotta Matritensia. Proemium.—Madrid, 1958.—230 × 313 mm., 14 págs.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA, Pbro.: *Psalterium Visigoticum-Mozarabicum.*—Editio critica (Biblia Polyglotta Matritensia. Series VII. Vetus Latina. L. 21).—Madrid, 1958.—230 × 315 mm., XI + 193 págs.

Obras de San Agustín, Tomo XIV.—*Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (36-124).—Madrid, 1958.—140 × 200 mm., XII + 769 págs.

*De EDIT. DESCLEE. Tournai (Belgique).

J. DANIÉLOU: *Théologie du Judeo-Christianisme.* Historie des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. I. Tournai (Belgica), 1958.—160 × 235 mm., 457 págs

*De EDITIONS DU CERF. 29, boulevard Latour-Maubourg. Paris.

P. DRIJVERS, O. C. S. O.—*Les Psaumes. Genres littéraires et thémes doctrinaux* (Lectio Divina, 21).—Paris, VII, 1958.—140 × 225 mm., 221 págs.

R. DE VAUX, O. P.: *Les Institutions de L'Ancien Testament, I.*—Paris, 1958.—140 × 190 mm., 347 págs.

*De EDIT. WALTER DE GRUYTER & CO. Berlin W 35, Genthiner Str. 13.

E. LUDWIG EHRLICH: *Geschichte Israels von den Anfängen bis sur Zerstörung des Tempels* (70 n.CHR) (Sammlung Göschen. Band 231-231 a.).—Berlin W 35. 1958.—112 × 155 mm., 158 + 15 págs.

*De LETOUZEY ET ANE 7, Boulevard Raspail. Paris.

JEAN CARMIGNAC: *La Règle de la guerre des Fils de lumière contre les fils de Ténèbres*.—Paris, 1958.—165 × 250 mm., XIX + 287 págs.

*De LIBRAIRIE ARTHEME FAYARD. 18, Rue du Saint-Gothard. Paris.

JEAN DANIÉLOU: *Philon d'Alexandrie*.—Paris, 1958.—138 × 225 mm., 220 págs.

*Del MONASTERIO DE PP. BENEDICTINOS. Montserrat.

R. AUGÉ: *La Biblia*. XVI. *Profetes Menors*.—Barcelona, 1957.—205 × 285 milímetros, 537 págs.

*De la PONTIFICIA UNIVERSIDAD GREGORIANA. Piazza della Pilotta. Roma.

F. ASENSIO, *S. J.*: *El Dios de la luz. Avances a través del A. Testamento y contactos con el nuevo* (Analecta Gregoriana. Vol: XC. Sectio A. n. 16).—Roma, 1958.—160 × 235 mm., VI × 226 págs.

*Del PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO. Piazza della Pilotta. Roma.

J MEHLMANN, O. S. B.: *Natura Filii Irae. Historia interpretationis Eph 2,3 ejusque cum doctrina de Peccato Originali nexus* (Analecta Biblica, 6).—Roma, 1957.—167 × 245 mm., XIX + 706 págs.

J SCHREINER: *Septuaginta-Massora des Buches der Richter* (Analecta Biblica, 7).—Roma, 1957.—165 × 230 mm., XI + 137 págs.

STANISLAO LYONNET, S. J.: *De Peccato et Redemptione*. I. *De notione peccati* (Theologia Biblica Novi Testamenti).—Roma, 1957.—155 × 240 mm., 92 págs.

*De PRINTED BY FRANCISCAN PRESS. Jerusalem.

FRA FRANCESCO SURIANO: *Treatiste on the holy Land*. Traslated from the Italian (Publications of the Studium Biblicum Franciscanum, núm. 8).—Jerusalem, 1949. 220 × 270 mm., VIII + 225 págs.

*De THOMAS NELSON AND SONS LTD. Parkside Works Edimburgh, 9. New York.

Apocripha of the old Testament (The).—N. York, 1958.—145 × 220 mm., 250 págs.

Deposito Legal M. 514.-1958

IMP. C. BERMEJO.-TEL 33-06-19

El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo (*)

Quizá el mayor acierto de la reciente obra de Laurentin sobre los dos primeros capítulos del Evangelio de San Lucas (1) sea el título y la intención: «Estructura literaria y teología de Lucas I-II». Si la meta última del exegeta es decubrir el pensamiento teológico del autor inspirado, el punto de partida tiene que ser la estructura literaria de su medio de expresión. La intención de un escritor sólo puede ser alcanzada a través del género literario que empleó.

Las señales de artificio que en los dos Evangelios de la Infancia descubrimos, nos hacen pensar en un procedimiento literario algo más complicado que la simple descripción objetiva de unos hechos. Pero un juicio sintético sobre el carácter de una obra literaria supone el análisis previo de cada uno de los motivos que en ella se manejan.

Mucho se ha escrito, sobre todo en el campo de la crítica independiente, acerca de los distintos motivos literarios que se encuentran—o se cree encontrar—en los Evangelios de la Infancia. Una corriente—hoy ya, en gran parte, superada—buscaba antecedentes de estos motivos en las literaturas extrabíblicas. De ella nos hemos ocupado en un reciente estudio (2). Para otros, en cambio, la fuente de inspiración literaria de nuestros Evangelistas brota en el mismo suelo de la gloriosa y secular literatura hebrea. El agua llega hasta ellos por diversos canales que, en su largo recorrido, aumentaron sensi-

---

(*) Conferencia leída el 25 de agosto de 1958 en el Congreso Católico Internacional de Ciencias Bíblicas celebrado en Lovaina.

(1) R. Laurentin: *Structure et théologie de Luc. I-II*. París, Gabalda, 1957.

(2) S. Muñoz Iglesias: *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en Estudios Bíblicos, 16 (1957), 5-36.

blemente el caudal de su corriente con nuevas tomas de agua de la vena original y con las filtraciones y escurriduras del riego del propio campo.

En un estudio anterior sobre *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos* (3), hemos tratado de seguir el hilo retrospectivo de esta corriente, a propósito del motivo de la previa anunciación del nacimiento de los grandes personajes bíblicos, que creemos influye literariamente en las anunciaciones de la Infancia y de manera especial en las del tercer Evangelio. Las conclusiones que allí deducíamos podrán ser objeto de accidentales revisiones a la luz de un estudio complexivo de todos los motivos de la Infancia; pero esperamos que sean sustancialmente válidas.

La obligada limitación en el espacio y en el tiempo que justamente la Dirección de este Congreso ha impuesto a nuestras comunicaciones, nos impide someter el análisis que habíamos hecho de todos esos motivos a las doctas observaciones de esta escogida concurrencia, que tan valiosas nos hubieran sido a la hora de aventurar una conclusión final.

Reducimos, por ello, nuestro estudio al evangelista San Mateo.

Analizaremos los siguientes motivos:

1.° Genealogía—ascendencia davídica—nacimiento en Belén.
2.° Preanuncio en sueños del nacimiento y misión del héroe.
3.° La degollación de los inocentes.
4.° La estrella de los Magos.
5.° La huída a Egipto.
6.° La vuelta a Nazaret.

1.—Principales «motivos» del evangelio de la infancia en san mateo

1. *Genealogía—ascendencia davídica—nacimiento en Belén.*—Este primer motivo—que es común a los dos Evangelios canónicos de la Infancia—, se resuelve en la afirmación del origen davídico de Jesús. El hecho es afirmado hasta la saciedad y de tres diferentes maneras:

(3) Estudios Bíblicos, 16 (1957) 329-382.

por las genealogías, por testimonios explícitos y por el hecho del nacimiento en Belén.

a) La intención apologética de las *genealogías* está clara en Mateo 1,1: Liber generationis Jesu Christi, *filii David*, filii Abraham. En Lucas, que no lo dice expresamente, se deja entender por la coincidencia en David, a pesar de haber seguido otra línea, distinta de la de Mateo, desde José hasta el fundador de la gloriosa dinastía (4). Independientemente de la preocupación inmediata de los evangelistas—presentar la generación legal por José o la natural por María—, y sea cual fuere el valor histórico y apologético de estas listas genealógicas (5), una cosa es cierta y es la única que

---

(4) No es propio de este lugar examinar el problema de la doble genealogía. Sospechamos que son las dos de José, aunque deducida la de Mt. por la línea de Salomón y la de Lc. por la de Natán. El autor de la genealogía de Lucas parece haber tenido en cuenta la maldición de Jeremías a Jeconías, hijo de Joaquim: «No logrará descendiente que le suceda en el trono de David» (Jer. 22,30; 36,30). Según esto, no debió introducir ni a Salatiel ni a Zorobabel; pero la bendición de este último en Zac. 6,11 ss, le indujo tal vez a ello, aunque dándole distinta ascendencia y descendencia. Dom Lambert Nolle, O. S. B. en su artículo *Old Testament laws of inheritance and S. Luke's genealogy of Christ*, en «Scripture» 2 (1947) 38-42 aventura la hipótesis de que María, hija única de padre davídico, en virtud de la ley de la herencia en estos casos (Números 20.27 y 36), heredaría la genealogía de su padre que sería la de Lucas.

(5) La costumbre judía de conservar las listas genealógicas de cada familia parece un hecho cierto. Veánse en I Chron. 1-8 las interminables listas que dan la ascendencia y descendencia de David y Saúl. Josefo (*Vita* 1) presenta en forma literaria la genealogía de su familia hasta los tiempos de Juan Hircano: Simón - Matías - Matías - José - Matías - Josefo. Por lo que a la familia de David concretamente se refiere, poseemos numerosos testimonios. En *Taanith* 4,2 y *Bereschith Rabba* 98, se refiere que Hillel (50 a. C.) retrotraía su origen hasta David, al menos por la línea materna, lo cual demostraría la existencia de Registros-genealogías privados. En *Taanith* 4,5, entre las familias que deben suministrar leña para los holocaustos, se habla de la casa de David a quien incumbía esta obligación el 20 de Tammuz. De alguna manera tendría que saberse quiénes pertenecían a esta familia.

Nuestras genealogías están calcadas, para el tronco David-Abraham, en Ruth 4,18-22 (en el mismo orden que Mt), y para Abraham-Adam, en Gén. 11,22-26; 5,7-32.

Sobre los nombres más inmediatos a Cristo, es curioso el testimonio de Julio Africano, quien en su *Carta a Aristides* (Eusebio: H. E. 1,7. *MG.* 20,96-100), contaba que Herodes mandó destruir por el fuego los registros genealógicos oficiales para que nadie pudiera echarle en cara su origen extranjero. Algunos, no obstante, conservaron su árbol, bien de memoria, bien porque lo transcribieron antes, bien porque lo reconstruyeron después. Entre ésos estaban los parientes del Señor

de momento nos interesa: Mt. y Lc. creyeron confirmar con ellas su creencia en el origen davídico de Jesús.

b) Los *testimonios explícitos* sobre la ascendencia davídica son abundantes en ambos Evangelios de la Infancia. En Mt. 1,20 el ángel llama a José «hijo de David». En Lc. 1,38, José es presentado como «de la casa de David», y de nuevo en 2,4, como «de la casa y de la familia de David». Zacarías canta al brote de salvación que Dios ha hecho florecer en la casa de David (Lc. 1,69). Y expresamente el ángel anuncia a María que Jahvé dará al hijo que habrá de nacer de ella «el trono de David su padre» (Lc. 1,32).

Poco importa de momento lo que los Evangelistas pensaran de la ascendencia davídica de María (6). Su creencia en el origen da-

---

(δεσπόσυνοι) que recorriendo el país reconstruyeron la genealogía, parte de memoria, parte valiéndose de las crónicas: «Qui e Nazaris et Cochaba Judee vicis in varias regiones dispersi supradictam generis seriem, ex Ephemeridum libro quam poterant fidelissime exposuerunt. Sive igitur ita res se habeat, sive aliter, pleniorem certe interpretationem, meo quidem judicio aliorumque qui aequi rerum aestimatores esse volunt, nemo facile repererit. Proinde haec nobis suficiat, tametsi nullo testimonio fulta; quando nec meliorem aliam nec veriorem proferre possumus. Ceterum quin vera sit Evangelii narratio dubitari non potest». Estas últimas frases parecen referirse a la concordia de las dos generaciones propuesta por Julio Africano y referida poco antes por Eusebio. De todas formas, sobre el valor del registro reconstruído ya dice bastente la frase εἰς ὅσον ἐξίκνουντο.

Sobre el carácter simbólico de los números en ambas generaciones, véase la curiosa hipótesis de CHAIM KAPLAN: *The generation schemes in Mt.* 1,1-17; *Lk.* 3,24 ss. en «Bibliotheca Sacra» 87 (1930) 465-471. Partiendo de los escritos rabínicos que especulan con el número 30 de las generaciones desde Abraham a la ruina del Templo, a base de las fases lunares como símbolo de la suerte de Israel (Salmo 89,37), sospecha que Mt. haya tomado como base, no el número 30, sino el 28, según el cómputo de *Enoch* 73,5-6. Las primeras 14 generaciones significarían plenitud y las 14 siguientes deficiencia. En el zénit de ambas plenitudes estarían David y Cristo. El número complexivo de 63 generaciones que en Mt. habría entre Adam y Cristo, sería igual a 9 semanas, porque la décima representa los tiempos del Mesías. Lucas, cuyo número total es de 77 generaciones, habría seguido el cómputo de 2 Bar. y 4 Esdras que dividen la edad del mundo en doce tiempos; siendo 77 = 7 por 11, Cristo señalaría el principio del duocécimo tiempo.

(6) Véase el interesante estudio de Jos. FISCHER: *Die davidische Abkunft der Mutter Jesu. Eine biblisch-patristiche Untersuchung* en «Weidenauerstudien» 4 (1911) 1-115. La tradición es unánime en afirmar el origen davídico de María. Los testimonios aislados que la hacen *también* descendiente levítica, no invocan más argumentos que Luc. 1,36 col. 1,5 Es cierto que el autor del *Testamento de los XII Patriarcas* considera ideal un Mesías ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα

vídico de Cristo aparece claramente afirmada y suficientemente justificada por la ascendencia davídica de su padre legal.

c) Intimamente relacionado con la ascendencia davídica de Cristo está el hecho de su *nacimiento en Belén*. Así lo vió el autor del segundo capítulo de Lucas, que explica el viaje de José y María de Nazaret a Belén por la necesidad de empadronarse en la ciudad de su origen (7). El anuncio de los ángeles a los pastores subraya expresamente que el Salvador ha nacido «en la ciudad de David» (Lucas 2,11).

Convendrá notar de paso una curiosa diferencia entre las dos narraciones canónicas de la Infancia. Mientras Mateo—que presenta a la Sagrada Familia como viviendo de manera estable en Belén (8)—parece sentir la necesidad de explicar por qué se fueron a vivir a Nazaret; Lucas, en cambio, que los encuentra viviendo en Nazaret antes de la Anunciación, siente la necesidad de explicar cómo el nacimiento de Cristo tuvo lugar en Belén.

Mateo se limita a afirmar el hecho del nacimiento en Belén, que «los príncipes de los sacerdotes y los escribas del pueblo» saben

---

ὡς βασιλέα. (*Simeón* 7,2; Cfr. *Leví* 2,11; *Dan* 5,10; *Gad* 8,1; *José* 19,11); pero el Nuevo Testamento no hace la más leve alusión al origen levítico de Jesús; antes bien, la Epístola a los Hebreos deduce la abolición del sacerdocio levítico del hecho de que Cristo pertenece a la tribu de Judá (Hebr. 1,13 s.). Algunos Santos Padres, como Hipólito, San Efrem y San Agustín, por influjo sin duda del *Testamento de los XII Patriarcas*, conceden que en Cristo se han juntado las dos sangres (de Judá y de Leví); pero no dicen que la Virgen fuera hija de sacerdote, cosa que expresamente rechaza San Agustín contra Fausto (*Contra Faust.* 33,9).

(7) Daniel Völter: *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassburg, Heitz, 1911) 35-46 sostiene que el motivo del censo fué introducido por influjo del Salmo 87 (86), 6, que en la quinta de las Héxapla, se traducía: ἐν ἀπογραφῇ λαῶν οὗτος γεννηθήσεται ἐκεῖ.

Eb. Nestle: *Die Schatzung in Lukas 2 und Psalm* 87 (86) 6, en «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaf» 11 (1910) 87, había propuesto ya esta hipótesis, aduciendo dos escolios publicados por primera vez en la Sixtina (1587) el primero de los cuales había sido descubierto por Field en las Héxapla junto con la famosa versión 5.ª. Para Völter, el influjo de este salmo habría sido la razón de que Lucas extendiera al mundo entero lo que sin duda fué un simple censo palestinense.

(8) Cuando llegan los Magos, la Sagrada Familia aparece establecida en una casa (Mt. 2,11); y la primera intención de José, a la vuelta de Egipto, fué establecerse de nuevo allí. Sólo el miedro de Arquelao y un aviso recibido en sueños, le decidieron a instalarse en Nazaret (Mt. 2,21-23).

preanunciado por el profeta Miqueas. A la pregunta que Herodes les hace, intrigado por la llegada de los Magos, contestan sin titubear con la cita del profeta.

Se podría preguntar si Mateo—y antes que él, la primitiva comunidad cristiana—dedujo *a priori* del texto profético la necesidad de que el Mesías naciera en Belén, o si el hecho histórico los indujo a descubrir la predicción profética. Suele ser un axioma de la crítica independiente que la primitiva comunidad cristiana, para reforzar la validez de sus creencias, inventó una serie de hechos a los cuales se buscó después el argumento confirmatorio de una previa profecía (9). En nuestro caso, el nacimiento de Cristo en Belén habría sido inventado en base a la creencia cristiana en la mesianidad de Jesús y a la opinión común entre los judíos sobre la ascendencia davídica del Mesías y su consiguiente nacimiento en Belén. Para reforzar este hecho se habría recurrido a la profecía de Miqueas.

Völter llega a afirmar (10) que hubo un primer estadio en que la primitiva comunidad cristiana, no sabiendo qué responder a las objeciones del origen nazaretano y no davídico de Jesús, negó que según las profecías el Cristo tuviera que ser hijo de David A este estadio correspondería la redacción del λογιον, relativo al Salmo 109 que recoge la tradición sinóptica (Mt. 22,41-46; Mc. 12,34-37; Lucas 20,41-44). En él se atribuye a Jesús haber demostrado a los escribas que el Cristo no podía ser hijo de David, puesto que el Rey Profeta lo llama su Señor.

¿Qué decir a todo ésto?

Podríamos anticipar el resultado de nuestra investigación en las siguientes proposiciones:

1.ª La comunidad cristiana creyó y afirmó desde el principio la ascendencia davídica de Cristo, y muy probablemente su nacimiento en Belén.

2.ª Esta creencia no parece haber sido impuesta por las opiniones corrientes del judaísmo contemporáneo, que se presentan, en este punto, fluctuantes y poco firmes.

---

(9) Véase la exposición y crítica de esta postura en nuestro estudio *El Evangelio de la Infancia de San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en ESTUDIOS BÍBLICOS 16 (1957) 329-382, especialmente pp. 366 s.

(10) DANIEL VÖLTER: *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassburg, Heitz, 1911), p. 75.

3.ª El soporte viejotestamentario del texto de Miqueas es lógicamente posterior a la creencia y no fué el origen de la misma. Fué, sin embargo, hábilmente esgrimido como *argumentum ad hominem*, porque era el fundamento de la opinión que confirmaron los hechos.

1.—En efecto, la ascendencia davídica de Cristo parece desde el principio como un hecho inconcuso que se afirma a cada momento y la mayoría de las veces en ocasiones y contextos que no presentan ninguna intención apologética.

Hay una primera serie de testimonios en los Evangelios sinópticos, donde la apelación de *Hijo de David* aparece en boca de los que piden milagros a Cristo o de la turba en general. Con este título lo invocan los ciegos de Jericó (Mt. 20,30.31, 9,27; Mc. 10,47.48; Lc. 18,38,39); la mujer cananea (Mt. 15,22); las turbas el domingo de Ramos (Mt. 21,9.15; Mc. 11,10) y cuando la curación del endemoniado mudo (Mt. 12,23).

Tanto si se consideran estas aclamaciones rigurosamente históricas, como si suponemos que la primitiva comunidad cristiana proyectó sobre ellas su fe posterior, siempre será verdad que la creencia cristiana en el origen davídico de Cristo es anterior a la puesta por escrito del primer Evangelio sinóptico. Difícilmente se concibe que la catequesis hubiera conservado o puesto en boca de los contemporáneos de Cristo expresiones que lo aclamaran como Hijo de David, si no hubieran estado plenamente convencidos de que lo había sido y de que se podía comprobar.

Y efectivamente, con anterioridad a la fecha reconocida por la crítica para la composición del primer Evangelio, Pablo afirmaba la ascendencia davídica de Cristo. Antes del año 50, en Antioquía de Pisidia, después de aludir a la promesa hecha por Dios a David, continuaba el Apóstol de las Gentes: «De la descendencia de éste, según la promesa, ha sacado Dios el Salvador para Israel en la persona de Jesús» (Hechos 13,23). Y, sin que aparezca intención alguna apologética, escribía en la introducción a su carta a los romanos: «...nacido de la descendencia de David según la carne» (Rom. 1,3); y en la segunda a Tim.: «Acuérdate que Jesucristo, del linaje de David, resucitó de entre los muertos» (2,8).

Tan antigua como la fé en la mesianidad de Jesús, se nos presenta la creencia de la primitiva comunidad cristiana en la ascendencia davídica de Cristo. El intento de señalar un estadio previo, en el que la conciencia mesiánica de los primeros cristianos ignorara o prescin-

diera del origen davídico del Mesías, no encuentra el más leve apoyo en las fuentes. Nuestra primera conclusión se impone con absoluta certeza moral.

En cambio, del nacimiento en Belén no encontramos ninguna afirmación en todo el Nuevo Testamento, fuera de los Evangelios de la Infancia.

El cuarto Evangelio resume así el resultado de la predicación de Jesús en la Fiesta de los Tabernáculos:

«Y los que de entre la turba oyeron estas palabras, decían:
—Este es verdaderamente el Profeta.
Otros decían:
—Este es el Cristo.
Mas otros (aquéllos) decían:
—¿Acaso viene el Cristo de Galilea? ¿No dice la Escritura que de la descendencia de David y del castillo de Belén, de donde era David, ha de venir el Cristo?» (Juan 7,40-42).

Y poco más abajo, a la sensata objeción de Nicodemus, responden los Pontífices y fariseos:

—«¿Acaso también tú eres de Galilea? Investiga y verás que de Galilea no surge profeta» (Juan 7,52).

Esta clara dificultad que aquí plantean parte de la turba y los dirigentes del Sanedrín, supone que tanto ellos como sus interlocutores ignoraban el nacimiento de Jesús en Belén. El Evangelista, presentando a Nicodemus y a los entusiastas de Jesús reducidos al silencio, se manifiesta escrupulosamente cuidadoso de la exactitud histórica Porque, si Nicodemus y los judíos de Jerusalén ignoraban el origen betlemítico de Cristo, nadie se atreverá a decir que lo ignorara en su tiempo el autor del cuarto Evangelio. El *Evangelium Petri* y San Justino podrían ser aducidos como testigos de esa creencia en la primera mitad del siglo II, si no se quiere dar fe al testimonio de los dos sinópticos.

La escasez de testimonios nos impide afirmar, con la seguridad con que lo hemos hecho de la ascendencia davídica, la antigüedad de la creencia cristiana en el hecho del nacimiento de Cristo en Belén. Pero la antigüedad—prelucana—del Evangelio de la Infancia de Lucas nos autoriza a considerar su testimonio como perteneciente con toda probabilidad a la primera generación cristiana.

2.—Una ojeada a las creencias vulgares de los contemporáneos sobre el origen del Mesías, nos convencerá de que ninguna necesidad

apologética indujo a los primeros cristianos a inventar la ascendencia davídica de Jesús ni su nacimiento en Belén.

Ya dejamos apuntado más arriba que una corriente del judaísmo contemporáneo, representada por el *Libro de los Jubileos* y por el *Testamento de los XII Patriarcas* y que se había ido abriendo camino en los círculos más allegados a la corte asmonea, abrigaba la esperanza de un futuro Mesías descendiente de Leví. La ascendencia davídica del Cristo, con ser la opinión más extendida (11) y la mejor fundada en 2 Sam. 7,12 y en Miqueas 5,1 ss., no era en manera alguna intangible. Rabbí Aqiba pudo, sin escándalo de nadie, declarar Mesías a Bar Koseba, que no era de la familia de David. Y en la literatura qumrámica, recientemente descubierta, las esperanzas mesiánicas se concretan en dos distintos personajes—el Mesías de Aarón y el Mesías de Israel—, de los cuales el menos importante es este último, cuyo papel se reduce a ser el brazo seglar para la instauración de la Nueva Alianza (12).

Todavía más imprecisa que la fe en la ascendencia davídica del Mesías, es la creencia del judaísmo contemporáneo sobre su nacimiento en Belén.

Generalmente el asunto carece de importancia, puesto que la manifestación del Mesías habrá de tener lugar en su edad madura, y por cierto de una manera espectacular. Testigo de esta creencia es el Trifón de los Diálogos de San Justino: «El Cristo, suponiendo que haya nacido y esté en alguna parte, es desconocido y ni siquiera

---

(11) Véase el texto arriba citado de *Juan* 7,42.

(12) «Y no se apartarán de ningún consejo de la Ley por seguir la obstinación de sus corazones, sino que clamarán por las primeras disposiciones que inauguraron los hombres de la Comunidad, dejándose corregir por ellas hasta la venida del Profeta y *los Mesías de Aarón y de Israel*» (*Regla de la Comunidad*, I, 10-11). «He aquí el orden a seguir en la sesión de los hombres de renombre invitados y convocados para las deliberaciones comunes, *en el caso que el Mesías se halle presente*: el sacerdote tenga rango de jefe sobre toda la congregación de Israel. Bajo su presidencia tomarán sitio todos los sacerdotes, hijos de Aarón, invitados a la asamblea, hombres de renombre. *Inmediatamente tomará sitio el Mesías de Israel*, y después de él, bajo su presidente, los jefes de millares de Israel... Cuando se hayan reunido para la mesa común o para beber el vino... que nadie alargue la mano antes que el sacerdote... *Inmediatamente después alargará la mano hacia el pan el Mesías de Israel...*» (Regla de la Comunidad, II, 11-22) (Traducción de A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrám*. Madrid, 1956).

se conoce a sí mismo (como tal) ni tiene poder alguno, hasta que venga Elías a ungirle y a manifestarle a todos» (13).

Una serie de testimonios rabínicos—incluso aquellos que presentan al Mesías como nacido en Belén—aseguran que nació el mismo día en que fué destruído el Templo. Otros, para exaltarlo todavía más y fundándose en Miqueas 5.1 ss., hablan de su existencia desde el principio del mundo. Prevalece la idea de que estará escondido hasta que Elías lo unja y presente oficialmente. No encontramos ni la más leve alusión a la gloria de su nacimiento, que se reserva toda para el momento de su aparatosa irrupción en la vida pública. Lo más corriente era pensar que se presentaría sin que nadie supiera de dónde venía. Por eso comentan las turbas, desorientadas por la sencilla aparición de Jesús: «Pero éste sabemos de dónde es; más el Cristo, cuando venga, nadie sabe de dónde viene» (Juan 7,27).

Así las cosas, ¿quién nos podrá convencer de que la fe en la mesianidad de Cristo *obligaba* a inventar su ascendencia davídica y nacimiento en Belén? Si, como parece, la Virgen Santísima llevaba en sus venas algo de sangre levítica, se le pudo atribuir un origen sacerdotal que le hubiera conciliado tal vez las simpatías de un sector muy importante del pensamiento y del pueblo. Y puestos a hacerlo hijo de familia davídica e incluso oriundo de Belén ¿por qué forzar las cosas para hacerlo nacer en aquellos días, cuando se lo podía presentar como preexistente, o al menos como nacido cuando fué destruído el Templo?

Cuando se comparan las fluctuantes creencias del judaísmo contemporáneo de Cristo con la postura neta y coherente del Cristianismo, se tiene la impresión de que *sólo obligada por los hechos* pudo la comunidad cristiana llegar a una síntesis de elementos tan dispares. No ha sido la fe la que ha inventado los hechos. Son los hechos los que han dado origen y han impuesto una fe. No es la fe en el mesianismo de Cristo la que ha forzado a inventar unos hechos, como el origen davídico y el nacimiento en Belén, sin los cuales esa creencia se hubiera salvado igual. Son los hechos—esos hechos concretamente—los que han dado origen a la fe en un Mesianismo tan distinto del que esperaba la generación judía contemporánea.

---

(13) S. JUSTINO: *Dial. cum Tryph. judaeo*, c. 8 (MG. 6, 493).

3.—De las razones que acabamos de exponer, se concluye claramente, según creemos, que el texto de Miqueas 5,1, aducido por Mateo a propósito del nacimiento de Cristo en Belén, no fué el origen de la creencia. Es lógico, sin embargo, que puesto el hecho histórico, se emplee para confirmarlo ante lectores acostumbrados a la lectura de la Biblia, y para darle la categoría teológica que le otorga la predicción divina, el soporte de un texto profético.

El alcance del texto de Miqueas es bastante oscuro. En los versículos 11-13 del capítulo cuarto, el Profeta describe los inútiles proyectos de las naciones contra Sión. A partir del v. 14 y en los primeros del cap 5, Miqueas canta la gloria de la dinastía de David. Se contrapone la fortaleza material de Sión (llamada aquí Bet Gader como en el v. 8 Migdal Eder) a la humilde y pacífica condición de Efrata, de la que saldría David:

5,1: Mas tu (Belén), Efrata,
el menor entre los clanes de Judá,
de ti me saldrá para ser dominador en Israel,
y sus orígenes desde el principio,
de tiempos antiguos.

5,2: Por eso los abandonará Yahvé
hasta que la que ha de dar a luz dé a luz,
y el resto de sus hermanos volverán
a los hijos de Israel.

Miqueas parece pensar en el clan de Efrata «aliado de Caleb (I Chron. 2,19.24.50) e instalado en la región de Belén (I Sam. 17, 12; Ruth 1,2); el nombre pasó en seguida a la ciudad (Gén. 35,19; 48,7; Jos. 15.59; Ruth 4.11), de donde surge la glosa del texto» (14). El Profeta parece referirse a los orígenas antiguos de la dinastía davídica.

La tradición rabínica consideraba mesiánico el pasaje. *El Targum*, sobre Miqueas, traducía así:

«Tú, Belén Efrata, pequeña para ser contada entre los millares (ciudades de mil habitantes) de la casa de Judá; de tí me ha de salir el Mesías, para ejercer el dominio sobre Israel, cuyo nombre es nombrado desde el principio, desde los días del siglo.»

Pirké Eliezer 3 (2b) cita el texto de Miqueas para probar el origen eterno del Mesías. Está en la línea del Mesías preexistente, a la

(14) Agustín George: *Miqueas* (París, 1952 «Saint Bible» de Jerusalem), in h. 1.

que aludíamos antes, según la cual el Cristo actualmente—por los pecados de Israel—está escondido (en el Paraíso... en Roma... en el Septentrión), hasta el día de su manifestación a Israel.

En esta interpretación de Miqueas 5 se funda, sin duda, la leyenda rabínica de Echa Rabbati 1,16 (15). A propósito de Lam. 1,16 (longe factus est a me consolator), se acumulan testimonios sobre el nombre que tendrá el Mesías según los rabinos. R. Judan, en nombre de R. Ibo, sostiene que el Mesías se llamará Menahem (מנחם) =Consolador. Y a continuación se recoge esta leyenda:

«Delante de un hombre, el cual araba con una vaca que empezó a bramar, pasó un árabe.

—¿Qué eres tú?—le preguntó éste.

—Soy un judío—respondió aquél.

—Desunce tus bueyes, suelta tu yunta.

—¿Por qué?

—Porque el santuario de los judíos ha sido destruído.

—¿De dónde lo sabes tú?

—Yo lo deduzco del bramido de tu vaca.

Durante esta conversación, bramó la vaca otra vez.

—Unce tu vaca otra vez, engancha tu yunta, porque ha nacido el Salvador de los judíos.

—¿Cómo se llama?

—Menahem.

—¿Cómo se llama su padre?

—Chiskia.

—¿Dónde viven?

—En el Castillo de Arba, en Belén de Judá.

Después de esto vendió el hombre su buey y su arado y compró en cambio tela corriente para ropa de niños, y anduvo con ella de una ciudad para otra hasta que llegó (a donde quería). Todas las aldeanas le compraban, menos la madre del niño recién nacido.

—¿Por qué no compras tú mis ropas de niño? —la preguntó

—Porque sobre mi niño manda un extraño destino.

—¿Cuál?

—En su nacimiento ha sido destruído el Santuario.

El la dijo:

—Nosotros tenemos confianza en el Señor del mundo, que así como por El ha sido destruído, por El será también de nuevo edificado. Toma, pues, algo de mis ropas de niño; después de algún tiempo volveré a visitarte de nuevo y entonces me pagarás.

Ella tomó alguna cosa de aquellas y se fué para su casa.

---

(15) Cfr. WÜNSCH: *Der Midrasch Echa Rabbati* (Leipzig, Otto Schulze, 1881), página 88.

Después de algún tiempo pensó el hombre:
—Quiero ir a ver qué hace el niño.
Llegó, pues, donde la madre y la preguntó:
—¿Qué hace el Niño?
—¿No te había yo dicho que pesaba sobre él un duro destino? A las pocas horas vinieron huracanes y se lo llevaron.
—¿Y no te dije yo —continuó el hombre— que como el Santuario había sido destruído por él, por él será también de nuevo edificado?».

Semejante es la leyenda recogida en el Tratado *Berachoth* (II, fol. 5) del Talmud Jerosolimitano (16), donde el lugar del nacimiento en Belén no es בירת ערבא sino בירא מלכא = Castillo real.

Lagrange: *Le Messianisme chez les Juifs* (Paris, Gabalda, 1909), páginas 221 ss. recoge otra leyenda atribuída a Samuel ben Nakhman, que es un Midráš del Génesis, con Elías como protagonista, y que cita del *Pugio Fidei* de R. Martín, fol. 280s.

«Elías —su memoria esté en buen lugar— se paseaba una vez, el mismo día en que fué destruído el Templo, y oyó una hija de la voz (inspiración inferior al gran soplo del E. S. = voz sobrenatural) que gritaba y le decía:
—El Santo Templo va a ser destruído.
Elías pensó que entonces todo el mundo sería destruído. Se fué y encontró unos hombres que trabajaban y sembraban y les dijo:
—Dios está irritado contra su mundo y ha resuelto destruir su casa y entregar a sus hijos cautivos entre las naciones del mundo, y vosotros ¿os preocupáis de la vida de una hora?
Una voz sobrenatural vino sobre él y le dijo:
—Déjalos, porque un Salvador les ha nacido, a Israel.
El dijo:
—¿Dónde?
Ella le dijo:
—En Belén de Judá.
El fué y encontró a una mujer sentada a la puerta de su casa, y su hijo manchado en sangre y tendido delante de ella. El la dijo:
—Hija mía, ¿has dado a luz un niño?
—Sí.
—¿Por qué, pues, está manchado de sangre y tendido?
—Es una desgracia. El mismo día en que nació, fué destruído el Templo.
—Anímate, hija mía. Seguramente la salvación del mundo vendrá por medio de él.

(16) Puede verse en Strack-Billerbeck (in Mt. 2,5) I, 83.

Y ella enseguida se levantó y comenzó a reanimarse. El la dejó y se fué durante cinco años. Pasados los cinco años, dijo:

—Voy a ver al Salvador de Israel, para saber si es educado a la manera de los reyes o a la manera de los ángeles del ministerio.

Fué y se encontró a la mujer a la puerta de su casa. Y la dijo:

—Hija mía, ¿cómo está el niño?

—Rabbí, ¿no te dije que era una desgracia criarlo, porque había nacido el día en que el Templo fué destruído? Y no es eso todo. Tiene pies y no anda, ojos y no ve, oídos y no oye, boca y no habla. Vive como una piedra.

Y estando así hablando, sopló sobre él de los cuatro confines del mundo un viento que se lo llevó al gran mar. Elías rasgó sus vestiduras, se arrancó los cabellos y gritó y dijo:

—¡La salud de Israel ha perecido!

La voz sobrenatural vino sobre él y le dijo:

—Elías, no es como tu piensas. Durante 400 años morará en el gran mar, durante 80 en el monte ardiente junto a los hijos de Coré, y durante otros 80 a las puertas de Roma, y el resto del tiempo circulará por las grandes ciudades, hasta el momento del fin» (17).

Como ha observado atinadamente VÖLTER (18), la curiosa relación que estas leyendas establecen entre la ruina del Santuario y el nacimiento del Mesías, pudiera haber surgido por influjo de Miqueas 5, 1-3 y 4, 8-10 (19).

Los testimonios aducidos bastan para probar la congruencia de la cita de Miqueas traída por el primer Evangelista en apoyo del hecho histórico del nacimiento de Jesús en Belén.

2. *Preanuncio en sueños del nacimiento y misión del héroe.*— Por tres veces en el Evangelio de la Infancia en San Mateo, un ángel se aparece a José en sueños para anunciarle la concepción virginal (Mt. 1,20) y para intimarle de parte de Dios la huída a Egipto (Mt. 2,13) y la vuelta a tierra de Israel (Mt. 2,19). Sin mención

(17) Es curioso que, tanto los Libros Sagrados (Gén. 3,15; Isaías, 7; Miqueas 5) como las leyendas rabínicas sobre el nacimiento del Mesías, generalmente se fijan en su madre, silenciando totalmente al padre (excepto *Echa Rabbati*). LAGRANGE: *Le Messianisme chez les Juifs* (París, Gabalda, 1909), p. 223 subraya: «Cependant il serait forcé d'en conclure à une naissance virginale. Le Judaïsme était embarrassé pour nommer le père du Messie; il était plus facile laisser dans le pénombre sa mère dont la généalogie pouvait paraître moins importante».

(18) *Die evangelischen Erzählungen...*, p. 6.

(19) Aunque más problemática, no deja de ser sugestiva la hipótesis de VÖLTER (Ibidem, pp. 2-4), que considera dependientes de Miqueas 4,10 el pasaje de 4 Esdr. 9,26-10,59 y la tercera Visión del Pastor de Hermas

expresa de aparición angélica, los magos son amonestados en sueños para que vuelvan a su tierra por otro camino (Mt. 2,12), y José para que se instale definitivamente en Nazaret (Mt. 2,22).

Dejando aparte ahora el tema general de las apariciones en sueños, así como el de las apariciones en vigilia que se dan con igual frecuencia en el Evangelio de la Infancia de Lucas, querríamos subrayar el paralelo del motivo que anuncia el nacimiento por medio de un sueño en S. Mateo, con las leyendas midrášicas sobre el nacimiento de Moisés.

El Exodo no conoce ningún anuncio previo del nacimiento de Moisés. Pero la leyenda en torno al glorioso «condottiere» del pueblo de Israel prolificó en sueños anunciadores de su nacimiento: soñó su padre Amram, soñó su hermana Miryam, y soñó incluso el Faraón. Sobre el sueño de este último, que evidentemente se introduce para presentarlo como enemigo personal del futuro héroe aún a costa de dar a su decreto una significación distinta de la que le asigna el texto bíblico, volveremos más adelante, cuando tratemos el motivo de la degollación de los inocentes.

Ya Josefo en sus *Antiquitates Judaicae* II, 9, 3-4 refiere la tradición del sueño de Amram. Mientras éste, preocupado, oraba,

«Deus autem illius misertus, ejusque flexus precibus, adstitit ei per quietem, atque illum hortatus est ut de futuris non desperaret... (y le anuncia el nacimiento de Moisés). Puer enim ille, cujus ortus metu sanguinis israelitici foetus perdere in animum induxerunt Aegyptii, tibi nascetur... Hisce illi per visionem patefactis, Amarames experrectus rem omnem indicat Joachebelae, ea enim ipsi uxor erat.»

Independiente, al parecer, de esta tradición, es la que hace intermediaria del anuncio a la hermana de Moisés. Esta segunda línea de la leyenda aparece abundantemente representada en la literatura midrášica. Una serie de textos insiste en el carácter profético del anuncio de Miryam (Cfr. Ex. 15,20) sin aludir para nada al sueño. Así, la *Crónica de Moisés*:

«... el espíritu de Dios descendió sobre Miryam y ella profetizó en su casa: He aquí que un hijo nacerá esta vez a mi padre y a mi madre que librará a los hijos de Israel de la mano de los egipcios. Cuando Amram oyó las palabras de su hija, tomó de nuevo a su esposa de la cual se había separado durante tres años, desde cuando el decreto...».

Y en *Mekhilta Ex.* 15,20:

«Miryam, la profetisa, la hermana de Aarón... Pero, ¿dónde se encuentra que Miryam haya profetizado?

Es que ella dijo a su padre: Vos estáis destinado a engendrar un hijo que se levantará para salvar a Israel de manos de los Egipcios.»

Pero en otra serie de testimonios la ilustración profética de Miryam aparece obtenida mediante un sueño. Así en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo-Filón:

«Et profectus est Amram de tribu Levi, et accepit mulierem stirpis suae nomine Jacobe. Et factum est cum acciperet eam, imitati sunt eum ceteri, et acceperunt sibi uxores.

Huic autem erat unus filius et una filia: et nomen eorum Aaron et Maria.

Et spiritus Dei incidit in Mariam nocte, et vidit somnium et enarravit parentibus suis mane dicens: Vidi hac nocte et ecce vir stabat in veste bissina, et dixit mihi: Vade et dic parentibus tuis: Ecce quod nascetur de vobis in aquam projicietur, quoniam per eum aqua siccabitur. Et faciam per eum signa, et salvabo populum meum, et ipse ducatum ejus aget semper.

Et cum enarrasset Maria somnum suum, non crediderunt parentes ejus» (20).

Y con muy pocas variantes en el *Sefer ha-Zikhronoth*:

«Entonces Amram, de la tribu de Leví, tomó a su mujer Jokhebed, hija de Leví. Y cada uno en el pueblo tomó de nuevo también a su mujer.

Amram tenía un hijo y una hija: Aarón y Miryam.

Y el espíritu de Dios vino sobre Miryam, y ella tuvo un sueño durante la noche. Se lo comunicó a su padre: Yo he visto esta noche un hombre vestido de rojo que me ha dicho: Dí a tu padre y a tu madre: Que lo que nacerá de vosotros por la noche será llevado y arrojado al agua, y que por él serán secadas las aguas. Y por él serán realizados señales y prodigios. El salvará a mi pueblo Israel y será su guía.

Miryam contó su sueño a su padre y a su madre, pero ellos no la creyeron» (21).

---

(20) PS-FILÓN: *Liber Antiquitatum Biblicarum*, IX, 9-10. Reproducimos el texto de la edición de Guido Kisch.

(21) Fol. 37 b, líneas 32-38 del único ms. de la Bodleiana de Oxford Ms Heb. d. = 11 (2.797 del catálogo).

Es indudable que algunos de estos testimonios, como por ejemplo el de la *Crónica de Moisés* (22), son muy tadíos. Pero no se puede rechazar la antigüedad —quizá precristiana— de las leyendas recogidas en el Pseudo-Filón y sobre todo en Josefo. Sin que se pueda hablar de dependencias literarias y reconociendo las diferencias que aparecen entre los dos relatos —de Moisés y de Jesús—, es evidente la existencia del mismo motivo (23).

3. *La matanza de los inocentes.*—Un segundo motivo, común a las infancias de Moisés y de Jesús en San Mateo, es el decreto real de dar muerte a todos los niños de una determinada región, con la intención de alcanzar al protagonista del relato. Este motivo común tiene, en los casos que nos ocupan, multitud de circunstancias coincidentes. En ambos relatos:

a) Hay un anuncio que turba la paz del rey y de su corte: En Mateo, la pregunta de los magos (2,2-3); en las leyendas sobre Moisés, el sueño del Faraón (*Targum de Jerusalem* y *Crónica de Moisés)* o la predicción de un escriba (Josefo).

b) El rey da un decreto de muerte contra los niños de una determinada región: En Mateo, contra los niños nacidos en Belén durante los dos últimos años (2,16-18); en las leyendas mosaicas, contra todos los niños varones que nacieran de los israelitas en Egipto.

---

(22) Abraham Meyer, en la introducción al texto de este Midráš que hace en su obra *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse* (París, Geuthner, 1925) le asigna el siglo x de nuestra Era.

(23) Es frecuente, como hemos visto, en todas estas predicciones, el anuncio de la futura misión del héroe, que por lo demás aparece constantemente en las anunciaciones del A T. (Gén. 16,11; 17,19; I Chron, 22,9; I Reg. 13,22; Jueces 13,5).

En Mt. 1,21 (y en Lc. 1,31) el ángel revela el nombre que se ha de imponer a Jesús. No hemos encontrado rastro de este preanuncio del nombre en las leyendas de Moisés. si bien va equivalentemente incluido en la alusión que se hace a las aguas en varias de ellas.

Algunos testimonios rabínicos, alusivos a esta previa imposición del nombre, parecen limitarse a los textos bíblicos y callan sobre Moisés: «Hay tres que han recibido su nombre de la boca de Dios: Isaac. Gén. 17-19; Salomón I Chron. 22,9; y Josías I Reg. 13,2. Algunos añaden Ismael entre los pueblos» (*Mekilta Ex.* 13,2 y *Gén. Rabba* 45). «Cuatro fueron llamados por sus nombres antes de nacer: Isaac, Ismael, Josías y Salomón» (p. *Berakh.* I, 4.ª 8). Sin embargo, el *Pirqé Rabbi Eliezer* 32 nombra a Moisés entre los agraciados con este privilegio: «Seis personas han recibido su nombre antes de su nacimiento: Isaac, Ismael, Moisés nuestro Doctor, Salomón, Josías y el nombre del Mesías».

c) Pero el protagonista, en uno y otro caso, se salva por una intervención providencial de Dios.

d) Aunque menos evidente, podría también notarse la coincidencia en otros detalles, como la intervención de magos y escribas, y el papel que juega en todo el asunto una predicción relativa al héroe.

Pero veamos los textos.

El *Targum de Jerusalén* a Ex. 1,15 relata así el sueño del Faraón que motivó el decreto:

«Faraón mientras dormía, tuvo un sueño. He aquí que toda la tierra de Egipto estaba puesta en el platillo de una balanza, y un cordero, el hijo de una oveja, en el otro platillo; y el platillo que llevaba el cordero vencía. Enseguida mandó llamar a todos los *magos* de Egipto y les contó su sueño. Inmediatamente Yamnes y Yimbres, los jefes de los magos, tomaron la palabra y dijeron a Faraón: —Un hijo va a nacer en la comunidad de Israel, que destruirá todo el Egipto.

Por ello Faraon, rey de Egipto, hizo la siguiente advertencia a las parteras judías... (y sigue la orden de exterminio).»

La descripción es mucho más barroca en las palabras con que empieza la *Crónica de Moisés*:

«Y sucedió en el año 130 de la bajada de los Israelitas a Egipto y en el 60 después de la muerte de José, que Faraón tuvo un sueño: un anciano estaba delante de él y en su mano tenía una balanza; hizo subir a todos los habitantes de Egipto, hombres, mujeres y niños, en un platillo de la balanza, y puso en el segundo platillo un cordero, y el cordero pesaba más que todos los egipcios. El rey se maravilló y reflexionó en su corazón sobre este prodigio, este gran prodigio, sobre esta gran visión. Entonces Faraón se despertó y hé aquí que había sido un sueño. Reunió a todos los sabios y *magos* de Egipto y les contó su sueño. *Todo el pueblo fué presa de un gran temor a causa del sueño*, hasta que llegó delante del rey uno de los príncipes, el cual dijo:

—Este sueño significa para Egipto una gran desgracia y un terror.

El rey le preguntó:

—¿Qué es ello, pues?

Y él respondió:

—Un niño va a nacer a los hijos de Israel, que destruirá a todo Egipto. Mas ahora, mi señor rey, yo pienso darte un buen consejo: Da orden de matar a todo niño que nazca entre los hijos de Israel; tal vez así no se realizará el sueño.

Estas palabras hallaron gracia a los ojos del Faraón y a los ojos de sus servidores, y el rey de Egipto habló a las parteras de los hebreos...»

Otra versión de la leyenda (el *Midráš Rabbah*) dice que los magos no precisaron si el *Salvador de Israel* había de ser judío o egipcio, y que por eso el Faraón mandó matarlos a todos indistintamente. Los egipcios le hicieron ver que no había de ser un connacional, y el decreto quedó reducido a los israelitas.

En cambio Josefo atribuye el decreto del Faraón a la *predicción de un escriba*:

«E *sacrorum scribis quidam* (illi enim periti erant in conjectanda rerum futurarum veritate) nunciat Regi nasciturum illo circiter tempore hebraico sanguine puerum qui nutritus Aegyptiorum quidem dominatum valde deprimeret, israelitas vero extolleret; virtute etiam fore praecellentissimum et gloria per omnis aevi memoriam celebrem. *Rex autem perterritus* ex illius sententia mandavit, ut quidquid virilis israelitarum stirpis deinceps nasceretur in fluvium projicientes interimerent...

Sed frustra quis Dei consilio obsistitur, mille licet artes ei obstruendo adhibeat. Nam et puer, de quo sacrorum scriba praemonuerat, elusis regiis insidatoribus, clam fuit educatus; et qui praedixerat, in istis quae ex illo nato acciderent, verax esse comprobatur» (24).

Pero el motivo de la matanza de niños, decretada por un rey para librarse de un posible competidor, no es exclusivo de las infancias de Jesús y de Moisés. Lo encontramos en la historia de todos los pueblos y en las leyendas de todas las literaturas. P. Saintyves, en un erudito estudio presentado al «Congrès d'histoire du Christianisme» que se celebró el año 1927 como homenaje a Loisy (25), hace un elenco exhaustivo de estas historias. En un intento de síntesis que le hace subestimar las diferencias, llega a construir un árbol genealógico de la leyenda, encabezado por la historieta de Sargón Este núcleo original se habría desarrollado en cuatro direcciones distintas:

Grupo *greco-persiano* (Gilgameš, Perseo, Ciro, Gengis Khan): Caracterizado por un oráculo anterior, que amenaza el trono, y determina el intento del rey de procurar por todos los medios hacer perecer al héroe anunciado.

Grupo *greco-romano* (Neleo y Peleo, Rómulo y Remo): La con-

---

(24) *Antiq. Jud.* II, 9,2.

(25) P. Saintyves: *Le massacre des innocents ou la persécution de l'Enfant prédestiné* («Congrès d'historie du Christianisme». París-Amsterdam, 1928, I, 229-272).

cepción irregular impele a la madre a *exponer* al hijo, que milagrosamente se salva. Este grupo nos parece el heredero más directo de la leyenda de Sargón (concepción irregular-exposición del niño-ausencia de oráculo previo-ningún decreto general de exterminio por parte del Rey).

Grupo *judío-cristiano* (Moisés, Abraham, Jesús, Juan en los Evangelios apócrifos). Sus características son: oráculo anterior, miedo consiguiente del rey, decreto de exterminio colectivo de niños, y salvación portentosa del héroe que a su vez salva a su pueblo.

Grupo *indo-brahmánico* (Karna, Krišna, Savahana, Buda): oráculo previo, miedo del rey, decreto de exterminio (primero contra los miembros de la familia, luego contra toda la comarca).

El problema de estas migraciones de motivos literarios de unos pueblos a otros es inmensamente complicado. No se puede resolver con construcciones *a priori*, por más deslumbrantes y eruditas que luego se presenten.

No nos parece desprovista de todo fundamento la clasificación que hace Saintyves por grupos étnicos. De haber alguna dependencia entre unas y otras historias, ésa sería la más razonable. ¿Pero se puede afirmar seriamente que el grupo judíocristiano —si exceptuamos el rasgo de la exposición de Moisés sobre una cestita de mimbres en el río— tiene algo de común con la leyenda de Sargón? ¿Qué semejanza existe —ni siquiera remota— entre la infancia canónica de Jesús o las historias apócrifas de Juan y la leyenda sumeria?

Analicemos más de cerca los diversos elementos constitutivos del pretendido motivo común.

El nacimiento irregular de Sargón induce a su madre a desprenderse de él exponiéndole en un cestito de mimbres sobre las aguas del río. ¿Hay el más leve indicio de irregularidad en el nacimiento de Abraham, de Moisés, de Jesús o de Juan? En el estudio que Saintyves hace de las fuentes rituales del tema (26), se atribuye la exposición en las aguas del río a un intento cultual —mejor diríamos mágico— de consultar a la divinidad sobre la sospechosa legitimidad del niño. Es difícil imaginar una intención semejante por parte de nadie en el caso de Moisés. ¿Y no es una burda manera de escamotear la dificultad, afirmar, como lo hace Saintyves, que si en Cristo no se da —ni tampoco en Krišna— es porque el escapar

(26) *O. c.*, pp. 259-266.

a la matanza se considera ya como una prueba divina en favor de la legitimidad?

¿Y dónde aparece, en la leyenda de Sargón, el oráculo anunciador del nacimiento del protagonista, o el decreto general de exterminio, que son sin duda los elementos esenciales del motivo que estamos estudiando?

Si exceptuamos el tema del expósito, común a la leyenda sumérica y a la narración del Exodo, ningún otro elemento hallamos que legitime el parentesco tan ligeramente establecido entre el relato de la infancia de Sargón y las mencionadas historias y leyendas judiocristianas. No quisiéramos poner en peligro la vida de nuestros relatos sometiéndolos a la prueba de la exposición en el río para averiguar si es legítima la paternidad que Saintyves les asigna.

Por las mismas razones que acabamos de exponer con respecto a Sargón, consideramos inexistente el paralelo de la Infancia de Jesús con el grupo *greco-romano* de las leyendas recogidas por Saintyves, y que son, como dejamos dicho, las herederas más directas del relato sumerio, aunque más alejadas que éste de la narración del Exodo en el único punto de contacto que era dado apreciar (27).

Las leyendas del grupo *indo-brahmánico* están demasiado lejanas en el espacio y han llegado a nosotros en redacciones demasiado tardías, algunas con tan marcada influencia cristiana, que no se puede pensar seriamente en un influjo inverso.

Por último, en el grupo *greco-persiano*, que sería histórica y literariamente el más vecino, falta el motivo central del decreto y exterminio colectivo. El rey, avisado por un oráculo, persigue sencillamente al presunto émulo.

El hecho que está a la base de todas estas historias y leyendas es bien simple: Todo hombre que detenta el poder, teme ante el anuncio o sospecha de un posible rival e intenta desembarazarse de

---

(27) No es de nuestra incumbencia en este lugar explicar la coincidencia de las infancias de Moisés y de Sargón en el detalle de la exposición del niño en un cestito de mimbres sobre el río. El carácter sensiblemente midrášico de buena parte del Exodo nos permitiría admitir sin escrúpulos el plagio literario. No obsante, absolutamente hablando, también pudo haber sido histórico el hecho de la exposición de Moisés: su madre pudo haber sido inducida a ello por el recuerdo de la leyenda de Sargón, conservado sin duda entre las tradiciones del clan abrahamítico.

él. Esto tiene que haber ocurrido repetidas veces en todos los pueblos y en todos los tiempos. Este núcleo central del motivo puede haber sido muchas veces histórico. La sospecha, que hoy surgiría por presentimiento o por sugerencia de alguien, en la antigüedad podría provenir de un oráculo —previo o solicitado ex profeso—, de un sueño cuya explicación se pedía a los entendidos, de un fenómeno cualquiera atmosférico o astronómico que se interpretaba como de mal agüero, etc. Todos estos elementos, que aparecen en las descripciones antiguas, pueden también haber sido rigurosamente históricos y es lógico que se encuentren repetidos. Las leyendas son en esto tributarias de la historia. La simple presencia de estos motivos en varios relatos no es razón suficiente para negar su historicidad ni para afirmar dependencia literaria de unos respecto a otros.

4. *El motivo de la estrella.*—La orden de degollación de los inocentes es motivada en S. Mateo por las sospechas que en Herodes levanta la llegada a Jerusalén de unos magos que dicen haber visto en Oriente la estrella del que ha nacido Rey de los Judíos (Mt. 2,2).

Literariamente esta estrella nada tiene que ver con el motivo de la luz que resplandece en la habitación o lugar donde nace el héroe. No es probable, por tanto, que pueda ponerse en relación con los resplandores que iluminaron la casa donde nació Moisés (28), ni con los 48 aumentos que adquirió la luz del sol el día del nacimiento de Isaac (29), ni menos aún con los fenómenos luminosos que suelen acompañar a las apariciones angélicas y a las teofanías.

La estrella de los magos no es el brillo que despide de sí el recién nacido o que rodea su cuna. Es un signo que lo anuncia de lejos. Estamos en la línea de los presagios o augurios.

Como ejemplo de presagios que pudieran haber influído en la redacción de esta historia de los magos, se han aducido principalmente dos pasajes de Suetonio, en los que un fenómeno de carácter astronómico motiva decisiones drásticas contra niños, como en el caso de Herodes.

El primero está tomado del c. 94 de la *Vita Augusti*, y dice así:

---

(28) Cfr. *Sota* 12; *Rabbah Ex.*; etc.

(29) Cfr. *Pesiqtha Rabbathi*. 42. El dicho se atribuye a R. Chanina b. Leví «En el día en que nació Isaac, aumentó Dios la luz del sol 48 veces en comparación con su luz normal».

«Auctor est Julius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses, prodigium Romae factum publice, quo denunciabatur regem P. R. naturam parturire, senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur.»

El segundo se encuentra en el c. 36 de la *Vita Neronis*:

«Stella crinita, quae summis potestatibus exitium portendere vulgo putatur, per continuas noctes oriri coeperat. Anxius ea de re, ut ex Baldillo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare... dominatorum liberi urbe pulsi, enectique veneno aut fame; constat quosdam cum paedagogis et capsariis uno prandio pariter necatos, alios diurnum victum prohibitos quaerere.»

Este último pasaje no guarda relación alguna con el nacimiento de ningún héroe. Del primero —cuyo influjo en el relato de Mateo está totalmente descartado— ya nos hemos ocupado en otra ocasión (30).

Más cercana al relato evangélico de la estrella de los magos, es la leyenda midrášica relativa al nacimiento de Abraham que conocemos en varias redacciones.

Véase esta primera que recoge HOROWITZ (31):

«Cuando nació nuestro padre Abraham, dijeron al rey Nimrod sus astrólogos:

—A Terach le ha nacido un hijo. Adquiérelo y dale por él todo lo que desee.

Nimrod preguntó:

—¿Por qué decis esto?

Ellos respondieron:

—Nosotros hemos visto que, en el día en que él nació, se levantó una estrella y devoró cuatro estrellas en el cielo; y esto nos quiere significar que éste se adueñará de dos Mundos.»

El intento de Nimrod de deshacerse de Abraham aparece más claro en una leyenda más tardía, que NESTLE (32) recoge de la «Ye-

(30) Véase nuestro estudio: *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en ESTUDIOS BÍBLICOS 16 (1957), 5-36, especialmente pp. 22-28.

(31) HOROWITZ: *Sammlung kleiner Midraschim* 1,43 (citado por STRACK-BILLERBECK, II, 77).

(32) EB. NESTLE: *Zu Mt.* 2, en «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 8 (1907), 74.

wish Encyclopedia» I, 86, y que FRAENKEL (33) asegura no ser anterior al *Sêfer hajjâšâr*, del s. XII de nuestra Era, muy influído ya de leyendas árabes:

«En la noche en que él nació, los amigos de Terach, entre los que se contaban consejeros y astrólogos de Nimrod, celebraban un convite en su casa, y al marcharse ya tarde por la noche, observaron una estrella que engullía a otras cuatro estrellas procedentes de los cuatro extremos de los cielos. Ellos se apresuraron a avisar a Nimrod.

—De cierto que ha nacido un niño que está destinado a conquistar este mundo y el venidero. Ahora, pues, da a sus padres todo el dinero que te pidan por el niño y mátalo.

Pero Terach, que estaba presente, dijo:

—Vuestra idea me recuerda aquella mula a la que un hombre dijo: Te daré una casa llena de tesoros, si me permites cortarte la cabeza. A lo que la mula replicó: ¡Tonto que tú eres! ¿De qué me servirá a mí el tesoro, si me cortas la cabeza? Y yo os digo: Si matáis al hijo, ¿quién va a heredar el dinero que por él déis a sus padres?

Entonces el resto de los consejeros dijo:

—De tus palabras deducimos que te ha nacido un hijo.

—Sí —respondió Terach— me ha nacido un hijo, pero se me ha muerto.

Terach, pues, volvió a su casa y escondió a su hijo en una cueva por tres años.»

La imposibilidad de asignar a estas leyendas una fecha anterior a la composición del primer Evangelio, resta probabilidad a la hipótesis de una dependencia literaria de Mateo respecto a ella.

DANIEL VÖLTER, para quien el relato de Mt. se funda en la *Vita Augusti* de Suetonio y en la visita de Tirídates a Nerón (34), encuentra asimismo paralelos viejotestamentarios a todo el pasaje de los magos (35). El motivo de la estrella arrancaría de la profecía de Balaám en Núm. 24,17 («Alzase en Jacob una estrella, surge en Israel un cetro: que quebrantará las dos sienes de Moab, y socavará a los hijos del tumulto»), como lo demuestra la expresión ἀπὸ ἀνατολῶν (Mt. 2,1) = Núm. 23,7. La luz de esta estrella indicadora

(33) SIEGMUND FRAENKEL: *Zu Mt.* 2, en «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 8 (1907), 241.

(34) Véase nuestro citado estudio: *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en ESTUDIOS BÍBLICOS, 16 (1957), 5-36, especialmente pp. 22-28.

(35) D. VÖLTER: *Die evangelischen Erzählungen...*, p. 91-93.

del recién nacido Mesías sería un eco de Is. 6,1.5 (36). La adoración de los magos atraídos por la luz de esta estrella estaría basada en Is. 60, 1-3.5.6. (37), y en el salmo 62,10s (38).

En efecto, el motivo mesiánico de la luz que, como tal motivo mesiánico, llena toda la literatura viejotestamentaria tanto canónica como extrabíblica, juega un papel importante en las dos narraciones evangélicas de la Infancia de Cristo. *Pero siempre se identifica con el propio Mesías.*

Concretamente, la estrella de Jacob profetizada por Balaam aparece siempre personificada. No es nunca un fenómeno atmosférico, como en el caso de los magos. Rabbí Aqiba aplicaba el texto de Núm. 24,17 a Bar Koseba (39). El *Testamento de los XII Patriarcas*, en dos ocasiones, ve en el astro de Núm. —que no es una estrella, sino que se compara al sol— la persona del Mesías (40).

---

(36) «El pueblo que andaba en tinieblas vió una luz grande; sobre los que habitaban en la tierra de sombras de muerte, resplandeció una brillante luz... Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo, que tiene sobre su hombro la soberanía.»

(37) «Levántate y resplandece, que ya se alza tu luz, y la gloria de Yahvé alborea para ti: mientras está cubierta de sombras la tierra y los pueblos yacen en tinieblas, sobre ti viene la aurora de Yahvé y en ti se manifiesta su gloria. Las gentes andarán en tu luz y los reyes a la claridad de tu aurora... Cuando esto veas, resplandecerás, y palpitará tu corazón y se ensanchará. Vendrán a ti los tesoros del mar, llegarán a ti los tesoros de los pueblos. Te inundarán muchedumbres de camellos, de dromedarios de Madian y de Efa. Llegarán de Saba en tropel, trayendo oro, incienso y pregonando las glorias de Yahvé»

(38) «Los reyes de Tarsis y de las islas le ofrecerán sus dones, y los reyes de Seba y de Saba le pagarán tributo. Postraránse ante El todos los reyes y le servirán todos los pueblos».

La relación con la estrella de Balaam aparece en la leyenda siríaca que, procedente de un ms. del s. VI-VII, fué publicada por W. Wright en el vol. de «Journal of Sacred Literature» correspondiente a 1866 y que en parte reproduce Wölter, páginas 104-109. El *Opus imperfectum in Mt.* da otro origen a la creencia, fundándola en un apócrifo de Seth.

(39) *Taanit*, 4,2,67d.

(40) El *Test. Levi* 18,3, dice que cuando suscite Dios el sacerdote nuevo «orietur astrum ipsius in coelo, sicut rex, illuminans lumen cognitionis in sole diei; et magnificabitur in orbe terrarum usque ad adsumptionem ipsius. Ipse resplendebit sicut sol in terra et tollet omnes tenebras quae sunt sub coelo, et erit pax in omni terra» (MG. 2,1.067).

También el *Test. Juda* 24,1: «Et post haec orietur nobis astrum ex Jacob in pace, et exsurget homo ex semine meo, ut sol justitiae ambulans cum filiis homi-

Para los monjes de Qumrâm, el Maestro de Justicia fué la estrella que cumplió el vaticinio de Balaam (41).

Creemos que en este caso Mateo —tanto si relata un hecho realmente acaecido, como si describe un episodio simbólico— se mueve en un ambiente literario perfectamente concorde con el origen pérsico de sus protagonistas.

5. *La huída a Egipto.*—Otro episodio, exclusivo de Mateo en la descripción de la Infancia de Cristo, es la marcha a Egipto de José y María con el Niño. El detalle de la huída es completamente lógico, supuesto el decreto de la degollación de los inocentes. Estrictamente hablando, aun en la hipótesis de que fuera un simple motivo literario, no pasaría de ser una variante episódica dentro del motivo mayor de la persecución del héroe.

Völter pretende buscarle un fundamento literario independiente en Miqueas 4,9s.:

«Como allí ya no hay rey en la ciudad y la Mujer que es concebida como la Madre del Mesías, perseguida por los enemigos ha de huir de la ciudad y marchar al campo y a Babilonia, y permanecer allí hasta que sea liberada de sus enemigos; así en Mateo debe María ante la persecución de Herodes huir de Belén a Egipto con el Niño y permanecer allí hasta la muerte de Herodes» (42).

El paralelo nos parece demasiado violento y poco fundado en las creencias mesiánicas contemporáneas. En el enigmático pasaje de Miqueas no hay el más leve indicio de una persecución contra la Mujer —ni menos aún contra su hijo— en su propio país; y la salida de que allí se habla —no parece que tenga carácter de huída— es hacia Babel. Cierto que la tradición rabínica hablaba de una desaparición y ocultamiento del Mesías por un periodo de tiempo larguísimo; pero ni era tampoco una huída de sus enemigos, ni le había de acompañar su madre. O el Evangelio no pensó en el paralelo

---

num in mansuetudine... Tunc refulgebit sceptrum regni mei et a radice vestra nascetur propago; et in eo ascendet virga justitiae gentibus» (MG. 2,1.083).

(41) El *Doc. de Damasco*, encontrado en Qumrâm, col. VII, líneas 18-21, dice así: «La estrella es el que estudia la Ley, que ha venido de Damasco, según está escrito: Alzase de Jacob una estrella, surge un cetro de Israel. El cetro es el príncipe de toda la congregación; y al momento de su aparición hará añicos a todos los hijos de destrucción». Estrella y cetro son aquí distintos. Parece que el cetro ha de ser el Mesías de Israel.

(42) *Die evangelischen Erzählungen...*, p. 94.

de Miqueas, o la fidelidad a la historia le obligó a separarse totalmente del modelo.

De pensar en algún antecedente literario, nosotros nos inclinaríamos por la historia de Moisés. El primer Libertador escapó por dos veces a la persecución del Rey de Egipto: la primera, siendo expuesto en un cestito de mimbres sobre las aguas del Nilo; la segunda, huyendo de la presencia de Faraón y retirándose a la tierra de Madián. El Evangelista pensó, sin duda, en este segundo episodio, como aparece claramente del último motivo de la vuelta a Nazaret que pasamos a examinar brevemente.

6. *La vuelta a Nazaret.*—El Evangelio de la Infancia en S. Mateo se cierra con el pasaje de la vuelta a Nazaret, literariamente paralelo con el anterior de la huída a Egipto. Las palabras del ángel a José, cuando le intima de parte de Dios el regreso: τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου, son sensiblemente las mismas con que Yahvé anima a Moisés a volver al país de los Faraones: τεθνήκασιν γὰρ παντες οἱ ζητοῦντες σοῦ τὴν ψυχήν (43). La dependencia literaria se extiende a la inmediata descripción del viaje: ἀναλαβών δὲ Μωυσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία ἀνεβίβασεν αὐτὰ επὶ τὰ ὑποζύγα καὶ ἐπέστρεψεν εἰς Αἴγυπτον (Ex. 4,20); ὁ δε ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ (Mt. 2,21).

El Evangelista ha visto, sin duda, en esta huída de Jesús a Egipto y su regreso a Nazaret, un paralelo de la huída de Moisés a Madián y de su regreso a Egipto para libertar al pueblo de Israel. Quizá le influya también, aunque en segundo lugar, el pensamiento de que Jesús es el verdadero hijo de Dios, típicamente simbolizado en el pueblo de Israel que fué sacado de Egipto. Sin duda es mucho decir —como escribe Loisy (44)—que «ce fils de Dieu doit venir d'Egypte, como l'ancien Israël; non seulemente il convient que cela soit, mais il le faut, car cela est écrit». Tal vez se acerca más a la verdad lo que el mismo Loisy añade a continuación: «... ou plutôt l'évangeliste, parce que la tradition affirme déjà de Jésus ce qui est raconté de Moïse et d'Israël par rapport à l'Egypte, applique à Jésus, comme se rapportant directement à lui, ce que le prophète a écrit d'Israël».

---

(43) Esta reminiscencia literal explicaría por qué el ángel en Mt. 2,20 emplea el plural, aunque el estorbo desaparecido por la muerte parece haber sido simplemente Herodes.

(44) ALFRED LOISY: *Les évangiles synoptiques* (París, 1907), I, 370.

II. Estructura literaria de Mateo I-II

Si prescindimos de la genealogía (Mt. 1,1-17), que es una especie de introducción, el Evangelio de la Infancia en San Mateo comprende cinco episodios construídos sobre otros tantos textos del A. T.: concepción virginal de Cristo (Isaías 7,14), adoración de los magos en Belén (Miqueas 5,1-3), huída a Egipto (Oseas 11,1), degollación de los inocentes (Jeremías 31,15) y vuelta a Nazaret (con la famosa cita enigmática atribuída a los profetas: *Quoniam nazoraeus vocabitur*).

Ya esta primera comprobación es sorprendente, si se tiene en cuenta que la espina dorsal del primer Evangelio está constituída por los famosos cinco discursos que tienen idéntico *explicit* (45).

Con razón se ha sospechado que la predilección del primer evangelista por el número cinco, sea debida a un intento reflejo de imitar al autor del Pentateuco. Efectivamente, la fundación de la Iglesia —nuevo Israel—es concebida por Mateo como una réplica paralela a la convocación y constitución del pueblo de la promesa en el desierto. Esta yuxtaposición de la obra de Cristo a la antigua alianza que Dios concertó con Israel a través de Moisés, presenta ya en el Evangelio de la Infancia en San Mateo el evidente reflejo literario que acabamos de notar en el episodio de la vuelta a Nazaret. Este claro contacto literario nos hace sospechar en el Evangelista una posible intención de presentar el paralelismo histórico entre las dos figuras de los dos Libertadores (46). Y, en efecto, una simple ojeada al Evangelio de la Infancia en San Mateo pone de manifiesto la extraordinaria semejanza entre la infancia de Jesús y los primeros pasos de Moisés, según el Exodo y la literatura midrášica.

---

(45) Sermón del monte (5,1-7,28); consejos en la misión de los Apóstoles (10,5-11,1); discurso parabólico (13,1-53); condiciones para pertenecer al Reino de los Cielos (18,1-19,1); y discurso escatológico (24,1-26,1).

(46) La literatura rabínica presenta un paralelo bastante pueril, fundado en la relación de los dos (Ex. 4,20 y Zac. 9,9) con un asno: «El último Libertador—se dice en *Eccl. Rabbah* 1,9—obrará como el primero. ¿Qué hizo el primer Libertador? Se ha dicho: Entonces Moisés tomó a su mujer y a sus hijos y los hizo subir sobre un asno (Ex. 4,20). Lo mismo sucederá con el último Libertador: Humilde y montado sobre un asno» (Zac. 9,9).

De los testimonios aducidos a lo largo de nuestro trabajo, se desprende la siguiente síntesis:

El nacimiento de ambos «salvadores de Israel» (47) es previamente anunciado por un sueño (48), o por una profecía (49). Al anuncio de sus respectivos nacimientos tiemblan Herodes y su corte y el Faraón y su pueblo (50). Como Herodes consulta a los escribas, el Faraón consulta a sus astrólogos (51). Uno y otro tirano decretan una matanza de niños, de la que los respectivos protagonistas logran salvarse milagrosamente (52). En uno y otro caso el futuro Libertador, perseguido y ausente de su pueblo, recibe un aviso celestial para volver a los suyos, porque «han muerto los que atentaban contra su vida» (53).

---

(47) «Porque El salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt. 1,21). «Salvador de Israel», llama a Moisés el Midráš Rabbah; «Salvabo per meum populum meum» (Ps.-Filón); «El salvará a mi pueblo» (Sêfer ha-Zikhronot).

(48) Mt. 1,20. En las leyendas sobre Moisés, la revelación en sueños se hace al Faraón (Targum de Jerusalén, Crónica de Moisés), a Miryam (Ps.-Filón, Sêfer ha-Zikhronot, Crónica de Moisés) a Amram (Josefo).

(49) Mt. 1,22. = Crónica de Moisés, Mekhilta Ex. 15,20; Josefo.

(50) Mt. 2,3 = Crónica de Moisés, Josefo.

(51) Mt. 2,4 = Josefo, Crónica de Moisés, Targum de Jerusalem.

(52) Mt. 2,16-18 = Josefo, Crónica de Moisés, Midráš Rabbah, Targum de Jerusalem.

(53) Mt. 2,20 = Ex. 4,19. Podría incluso aducirse como paralelo el intento de separación de los padres de ambos protagonistas, que en Mt. no se lleva a cabo, y en los padres de Moisés se arregla, después de algún tiempo, por una intervención divina. En Mt. 1,18-24 José, alarmado por las señales de embarazo que descubre en María, decide abandonarla ocultamente; pero avisado por un ángel la recibe en su casa. En las leyendas sobre Moisés, ante el decreto sanguinario del Faraón, Amram jefe del Sanhedrín decide abstenerse del uso del matrimonio, y los demás le imitan. Pero aconsejado por la profetisa Miryam, su hija, vuelve Amram a su mujer y vuelven también los demás «Amram, que era el Jefe del Sanhedrín, dijo —cuando Faraón decretó: Todo niño varón que nazca .. hacedlo morir— que era inútil que los israelitas engendraran. Al punto despidió a Jokhebed, se abstuvo del uso del lecho conyugal y despidió a su mujer cuando estaba encinta de tres meses. Todos los israelitas hicieron lo mismo con sus mujeres. Fué entonces cuando su hija le dijo: Vuestro decreto es más severo que el del Faraón; porque el decreto de Faraón se refiere sólo a los niños varones, pero el vuestro comprende a niños y niñas. Además, como el Faraón es un impío, no es seguro que su decreto sea observado; pero *siendo vos un justo*, vuestra sentencia se cumplirá. A consecuencia de esto, él volvió a tomar a su mujer, y todos los israelitas hicieron lo mismo con las suyas» (*Ex. Rabbah* 1,13).

Pero existe otra versión midrášica de los mismos hechos que atribuye la de-

Fuera de estos paralelos evidentes entre Jesús y el Moisés de la historia y de la leyenda, que hacen muy probable la hipótesis de un intento imitativo en la descripción de la Infancia por parte de San Mateo, existen, como hemos visto, otras numerosas alusiones a la vida de Abraham y a las esperanzas mesiánicas viejotestamentarias.

Esto y la construcción literaria de las cinco escenas sobre otros tantos textos del A. T., dan a la narración de Mateo cierto carácter de midráš haggádico indudable.

Consecuencias en orden a la historicidad

Construcción haggádica no es necesariamente ni siempre sinónimo de pura invención. Es simplemente, y por lo general, un modo libre de narrar la historia, añadiendo detalles pintorescos, para más recalar la enseñanza teológica que de los hechos realmente acaecidos se desprende.

El carácter prevalentemente religioso y parenético de toda la Sagrada Escritura, hace posible *a priori*, y muy probable *a posteriori*, la existencia de este género literario en los Libros inspirados (54).

La enseñanza teológica de Mateo en estos dos primeros capítulos de su Evangelio es sustancialmente la misma en la hipótesis de una construcción haggádica *moderada* que en la de un intento rigurosamente histórico.

Hemos dicho construcción haggádica *moderada*, porque la base histórica de ciertos núcleos centrales es, para nosotros, indudable: los nombres de los personajes (Jesús, José, María, Herodes), la ascendencia davídica de Jesús y, con toda probabilidad, su nacimiento en Belén, la concepción virginal, la permanencia en Nazaret...

---

cisión de abstenerse del uso del matrimonio a los ancianos y al pueblo; mientras que Amram habría manifestado su parecer contrario, confiando en Yahvé, cosa que agradó al Señor. Así *Sêfer ha-Zikhoronot*, fol. 37b, líneas 8-12; y Ps-Filón: *Liber Antq. Bibl.* IX,2-8.

(54) Autores católicos la reconocen de hecho en algunos libros. A. Feuillet: *Le livre de Jonas* («La Saint Bible», Paris, 1951), cree que el libro de Jonás pertenece a este género en su forma más radical de invención total de los hechos en función de una tesis teológica. Guiu M.ª Camps, O. S. B., en su estudio sobre *Midráš sobre la historia de les plagues* («Miscellanea Biblica B. Ubach», Montserrat, 1953), págs. 97-114, cree influenciada por este procedimiento la descripción de las plagas en el Exodo.

Admitimos con LAGRANGE (55) que la crítica podría considerar estos hechos como legendarios, sin negar el carácter sobrenatural de la obra de Cristo. «Si cela était nécessaire, on verrait dans ces récits un genre littéraire ayant ses lois propres, qu'il faudrait interpréter d'après ces lois, même dans une histoire inspirée, comme un hors-d'ouevre, une introduction symbolique à l'action de Jésus, sauver d'Israël et des Gentils, méconnu par Israël, reconnu par les Gentils.» Pero, como él (56), no creemos necesaria—más aún, consideramos gratuita e infundada—la doble hipótesis de una pura invención literaria con simbolismo intencional o de una creación folklórica de la tradición preliteraria.

De la esencia de los hechos realmente acaecidos, Mateo podía legítimamente deducir su teología: Cristo cumple las profecías mesiánicas: es el hijo de David, nacido de una Virgen en Belén, como luz de las gentes; su reino es universal, pero objeto de una tremenda hostilidad, de la cual saldría finalmente vencedor.

«Dans ces perspectives—podríamos concluir con JEAN RACETTE—il va de soi que saint Matthieu n'a pas cru ni voulu faire croire que tout ce qu'il énonce dans ces péricopes corresponde nécessairement à des événements effectivement vécus. Il se peut qu'il ait intégré à sa narration tel ou tel détail, non parce qu'il le tenait pour rigoureusement historique, mais tout simplement parce qu'il le croyait particulièrment apte à faire ressourtir tel ou tel aspect de l'événement historique fondamental que constitue l'apparition de l'Emmanuel né d'une Vierge, à Bethléhem de Juda, Messie Sauveur, Lumière des nations et Roi d'Israël, persécuté par l'iniquité, mais finalment vainqueur de la Mort et du Mal» (57).

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

(55) *Evangile selon S. Matthieu* (Paris, Gabalda, 1923) pág. 40.

(56) *Ibidem*, págs. 40-44.

(57) JEAN RACETTE, S. I.: *L'Evangile de l'enfance selon saint Matthie* en «Sciences ecclésiastiques», 9 (1957), 77-82. La cita en la p. 82.

Juan de Mariana ante el binomio vulgata-decreto tridentino

Sobre la línea marcada en su Censura oficial de la Biblia Regia de Amberes (1) seguirá Mariana ahondando problemas que la Poliglota de Arias Montano había venido a poner más al vivo. No eran nuevos: los hebraístas de Salamanca los habían suscitado y con ellos su propio proceso inquisitorial. El examen de la Biblia de Vatablo, confiado al claustro de maestros salmantinos, tendió el primer hilo de una madeja que tanto se había de enredar.

El problema de la autenticidad de la Vulgata, que pudo al principio parecer sencillo y sin grandes ramificaciones, dió muy pronto lugar al planteamiento de otros problemas. Gracias a la publicación de los procesos inquisitoriales contra los hebraístas, el entrecruce de esos problemas puede hoy parecer lo más lógico y natural. Otro era el caso de quien, sólo ante la marcha externa del pro-

(1) Puede verse el artículo *Juan de Mariana y la Poliglota de Amberes: censura oficial y sugerencias de M. Bataillon*, publicado en «Gregorianum», 1955, pág. 50-80. Posteriormente, el P. Eusebio Rey, incansable seguidor de las huellas y del espíritu de Mariana, ha publicado en «Razón y Fe», 1957, págs. 525-548, un trabajo donde, con el título *Censura inédita del P. J. de Mariana*, da cuenta de un «ejemplar manuscrito..., propiedad de Tamayo de Vargas... confidente y auxiliar de Mariana» por él descubierto «después de laboriosas pesquisas». De la descripción que del Documento inédito hace el P. Rey y del estudio comparativo que de él apunta, se deduce la importancia del manuscrito en sí y de frente a los documentos hasta ahora utilizados (resumen de la *Censura* hecho por Noguera; carta-resumen con que Mariana da cuenta de su *Censura* al Inquisidor General; exposición amplia de puntos de la *Censura* en su *Pro editione Vulgata*) para el estudio de la célebre *Censura* de Mariana y cuyo valor, prescindiendo de detalles, queda por lo mismo al parecer definitivamente asegurado. La publicación del manuscrito inédito —gran servicio el del P. Rey a una de las facetas bíblicas de Mariana— dirá sobre el particular la última palabra.

blema, hubiera entonces de adivinar su desarrollo interno. A Mariana, su oficio de censor de la Biblia Regia, le facilitaba el camino, y en su *Pro editione Vulgata* se pueden ir señalando las líneas maestras del proceso inquisitorial, sobre las que paralelamente se movía en su nacer la Poliglota de Amberes.

Teniendo delante el material publicado de los procesos antihebraístas, Bataillon ha resumido con el riesgo a que toda labor de síntesis puede fácilmente quedar sujeta: «Estos (los hebraístas procesados), en varias ocasiones, habían sostenido que se podían aducir nuevas interpretaciones de la Escritura que no iban contra las interpretaciones antiguas de los santos, sino que las completaban. Recurrían al texto hebreo como a la fuente más pura. Pero varios de ellos eran de origen judío. Nada más tentador que acusarlos de parcialidad judaica. Era fácil, sobre todo, oponerles el espíritu del Concilio Tridentino, la obligación de dejar intacta la autoridad de la Vulgata y de la tradición católica. Tal fué la base principal del proceso entablado por la Inquisición contra estos tres hombres, honra y prez de la Universidad de Salamanca» (2).

Prescindiendo de la llamada racial, puesta sin duda demasiado en primer término, el testimonio de Bataillon sobre los hebraístas encartados coincide en sus líneas generales con el de la carta en que Mariana resume su *Censura* sobre la Biblia de Amberes (3). No es de extrañar. El propio Bataillon atinadamente observa que «León de Castro trató de herir a Arias Montano con acusaciones semejantes, denunciando en el *Apparatus* de la Biblia Regia un atentado a la majestad de la Vulgata y un triunfo de los rabinos». Frente al gran biblista extremeño, como frente a los grandes maestros de Salamanca, se alzaba en primer término el bloque Vulgata-Decreto Tridentino. Aunque hoy la luz hecha a lo largo de siglos haga pensar lo contrario, dar entonces con la naturaleza y el alcance de esa unión, no era problema tan fácil.

No fué pequeño mérito de Mariana el haber sabido enfocar desde un principio el espinoso problema. Su posición de acierto en el capítulo-introducción se repite firme cuando, a partir del capítulo 20, entra de lleno en la «parte principal» de su *Pro editione Vulgata*, y acomete de frente el problema de la «autenticidad y fe de nuestra edición». Su punto constante de mira es poder deci-

(2) M. BATAILLON, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Traducción de A. ALATORRE. México-Buenos Aires 1950, II, pág. 360.

(3) Véase su comentario en el artículo citado *Juan de Mariana y la Políglota de Amberes...* de «Gregorianum», 1955, págs. 50-80.

dir «lo que los Padres Tridentinos intentaron concederla» (4). Es ésta para Mariana la cuestión básica, «el quicio de la disputa en el que todo se mueve». Ante el «doble partido de los teólogos contemporáneos» es decisivo fijar «si la edición Vulgata, que los Padres Tridentinos declaran deber ser tenida por auténtica en las públicas disputas..., de tal manera ha sido por ellos aprobada, que no es lícito apartarse de su autoridad aun en las cosas más pequeñas, que no parece pertenezcan a parte alguna de la piedad cristiana, sino que todo hay que aceptarlo como de oráculo divino (no menos que los mismos autógrafos, si se conservasen íntegros y sin corrupciones): o solamente se impone el admitir la autoridad en los principales capítulos religiosos, de tal modo que, ni en la fe, ni en las costumbres, se contenga en ella error alguno pernicioso».

Las tentativas que la historia nos da como realizadas hasta entonces en Alcalá, Lovaina y Roma para fijar el texto auténtico de la Vulgata, las diferencias existentes entre la doble rama de códices (itálica e hispana), el estudio de una serie de cambios introducidos con el tiempo en esta últimа (5) permiten a Mariana llegar a una primera doble conclusión: «Así que, con las palabras del decreto Tridentino, no se aprueban los defectos de la edición Vulgata, muchos y debidos a la incuria de los copistas, según colegíamos de la variedad de los códices.» Es el aspecto negativo, completado a continuación con un primer elemento positivo de alcance general: «Sino que solamente se aprueba esa misma versión del intérprete, donde constare, o por la conformidad de los códices, o por la autoridad de la Iglesia, que algún pasaje así ha sido traducido por él».

Tras esta primera conclusión, basada en la autoridad y en el estudio crítico de los textos, otra segunda que, sobre la misma doble base, precisa más el alcance de la anterior: «Añado, sin embargo, que tampoco, con aquellas palabras, en tal modo fué apro-

(4) Las citas que se hacen en estas páginas están tomadas de los caps. 20-23, págs. 95-111, del tratado *Pro editione Vulgata*, tal como viene publicado en J. MARIANAE, *Tractatus VII*. Coloniae Agrippinae 1609

(5) Es un ejemplo del estudio crítico que Mariana con frecuencia dedica tanto al texto original como a las versiones y cuyo alcance se intentará poner de relieve en otros estudios. En esta ocasión el jesuíta recoge y decide sobre los siguientes pasajes: Gén. 5,2; 8,7; Juec. 7,18; 1 Sam. 2,32; 21,13.15; Prov. 29,27; Sab. 19,19; Eccli. 3,28; 4.29; 11,31; 19,13; 51,5; Ez. 1,1; Miq. 5,2; 2 Mac. 7,27; Mt. 2,23; Mc. 1,2; 1 Pedr. 4,14. Ahora basta citarlos, en la esperanza de poder algún día estudiar la posición crítica de Mariana al preferir una u otra lectura.

bada nuestra edición, que con ellas se niegue la posibilidad de una traducción más propia y más clara en algunos pasajes.» Es afirmación que Mariana hace de cara a las «diversas traducciones latinas, que con estimación vieron la luz en nuestra época y en la antigüedad», y de cara a los textos griego y hebreo. Sobre las primeras afirma categóricamente: «Los Padres de Trento no las rechazan, sino que juzgan que entre ellas se ha de preferir la Vulgata. Así ya lo juzgó en su tiempo S. Agustín, al hablar de las diversas traducciones latinas que entonces corrían» (6).

El recuerdo de S. Agustín y de la amplitud de miras, con que el Obispo de Hipona enfocaba el problema de las lenguas originales bíblicas y de sus traducciones, le da pie a Mariana para tomar posiciones y teorizar: «Con cuánta más modestia Agustín, aunque desconocedor de idiomas, habla de las traducciones y de las lenguas griega y hebrea (7) que no ahora algunos teólogos afirmando que los tiempos han cambiado, y que, una vez promulgada la ley del Concilio Tridentino y aprobada la traducción latina, los ejemplares griegos y hebreos han venido a tierra de un solo golpe. No es lícito repudiarlos, una vez que de ellos no se hace mención alguna y ni siquiera se prefieren los ejemplares latinos. No estableciéndose en el decreto comparación alguna entre la edición latina y los ejemplares hebreos y griegos, como a autógrafos y sin controversia dictados por el espíritu divino se les deja su autoridad en aquellos pasajes donde no están viciados.»

Mariana siente que se ha deslizado hacia otra cuestión igualmente resbaladiza. Por extenso ya la ha tratado y remite a lo entonces escrito (8). Más adelante se estudiará su pensamiento; basta ahora pulsar su reacción ante el trinomio Vulgata-griego-hebreo a la luz del decreto Tridentino: «Otra cuestión es si los ejemplares latinos están menos alterados que los griegos y hebreos... Ahora solamente afirmo que los ejemplares griegos y hebreos no fueron en modo alguno rechazados por los Padres de Trento, y que si aprobaron los latinos no fué porque negasen la posibilidad de una traducción más clara, o también más propia en algunos pasajes.»

---

(6) Mariana cita a continuación unas palabras, en que S. Agustín habla de lo útil que para entender la S. Escritura eran las diversas traducciones latinas, tan frecuentes entonces, «si modo legentes non sint negligentes». Además de esta cita a la letra, hay una clara alusión a la doctrina de S. Agustín expuesta en su *De doctrina Christiana*, l. I, caps. 9-16 (ML 34,42-49).

(7) El texto lee «latina», pero es claro se trata de un error.

(8) Véanse principalmente los cap. 7 y 16, págs. 50-56 y 80-83.

Hoy este modo de ver parece el más natural; entonces, con sola la letra del decreto y sin las Actas del Concilio que recogiesen la accidentada marcha de su definitiva elaboración, no lo parecía tanto. Mérito de quienes supieron leer a través de la decisión tridentina. Mariana va en vanguardia con el estudio crítico de una serie de textos (9), donde descubre que «muchas cosas **pueden** traducirse más claramente y con más propiedad que en la Vulgata».

Demasiado optimista, quiere en este punto sentirse apoyado «aun por aquellos teólogos que toman la defensa de la Vulgata con mayor empeño del necesario». Los antihebraístas testimonian lo contrario y Mariana mismo, tres años más tarde, lo experimentará muy al vivo. En su *Isagoge in totam Sacram Scripturam*, L. de Tena aborda una serie de problemas sobre el valor de la Vulgata en sí y frente a los códices griegos y hebreos. Sus respuestas a favor de la traducción de S. Jerónimo van envueltas en un ataque escalonado a la doctrina de Mariana. Con una observación inicial en el texto y más tarde con una nota marginal extiende la pincelada definitiva de sombras sobre el *Pro Vulgata* del jesuíta: «Desde el adverbio *quando* hasta el término *castigata* han sido eliminadas por el Indice Expurgatorio publicado en Madrid el 1612, lo mismo que otras muchas cosas de los cap. 21, 22 y 23 del tratado de la *Vulgata latina* del P. Mariana» (10).

No sé si el ilustre jesuíta talaverano pudo soñar siquiera, en elaboración del su *Pro editione Vulgata*, estos cortes dolorosos de arriba. Ciertamente que ya entonces hubo de adivinar el ataque de teólogos, exegetas y antihebraístas, una vez que al borde ya de lo más peligroso del terreno, escribe comparando el nuevo avance con el realizado anteriormente: «Mayor es la disputa sobre la verdad de la Vulgata.»

M. Bataillon ha escrito a propósito de Arias Montano: «Si Erasmo quedaba muy atrás, no menos atrás quedaban los cánones del Concilio de Trento, afanosos de mantener el prestigio de la Vulgata.» Y poco después, refiriéndose a la *Censura* de Mariana: «Era lo bastante inteligente para comprender que la aprobación dada por el Concilio a la Vulgata no podía proteger los manuscritos de ésta hasta en sus divergencias.» Y a modo de corolario-síntesis: «La decisión tridentina no podía matar la crítica bí-

(9) Los textos estudiados son: Lev. 21,14; 1 Rey. 20,19; Prov. 30,19; Cánt. 6,7; Is. 7,14; Jer. 31,31; Juan 12,20; Rom. 1,3-4; Heb. 8,8.

(10) L. DE TENA, *Isagoge in totam Sacram Scripturam*. Matriti 1612, f. 17-47. El doble recuerdo del Indice Expurgatorio se encuentra en el f. 17 r, col. d, y f. 31 a., col. a.

blica en la Iglesia católica, aunque la exponía a graves persecuciones» (11).

Modo de hablar a tono con tiempos anteriores a la publicación de las Actas del Concilio. Entonces podía hablarse de decisión conciliar «afanosa de mantener el prestigio de la Vulgata»; hoy ésta, como otras de las afirmaciones del gran escritor francés, resulta demasiado genérica ante lo concreto de la mente de los Padres Tridentinos sobre el «prestigio de la Vulgata». Mariana, que primero la había recogido en Roma de labios de Laínez, «presente a todas las deliberaciones del Concilio», la recoge más tarde, sustancialmente la misma, de la pluma de Sixto Senense, Lindano, Melchor Cano y Andrés Vega (12).

Poco a poco, Mariana irá dando riendas a su propio impostar y resolver problemas; por ahora le basta el prestigio de estos autores, como representantes del pensamiento católico, cuyos testimonios recoge y pesa, para poder escribir: «Tienen muchos por ilícito el atribuir al autor algo falso, sea donde sea. Otros, no menos en número ni en autoridad, sostienen lo contrario, y opinan que no se debe tener gran cuenta de las cosas pequeñas sin relación con las costumbres y los dogmas, piénsese en cualquiera de las dos maneras.»

La posición de Mariana sobre la veracidad de la Vulgata se va delineando. Por fin, el problema viene impostado con crudeza: «Si debemos creer que el intérprete dió en todos los pasajes con el verdadero significado de cada una de las voces griegas o hebreas, o con el contrario y falso.»

Trazado así el entonces bivio fatal, peligroso el querer caminar sólo, y Mariana se empareja con autores de indiscutible prestigio. Como ellos, parte de una veracidad de la Vulgata que sea incompatible con error alguno dogmático o moral, pero no con errores de traducción. Del hecho que en España y en el resto de Europa sea éste el sentir expresado por muchos escritores «con el respaldo de argumentos de fuerza», brota sin contemplaciones su reacción ante extremismos de ortodoxia: «Un cierto teólogo, gran-

(11) M. BATAILLON, *O. c.*, II, págs. 358-360

(12) S. SENENSE, *Bibliotheca sancta*. Venetiis 1566, 1, VII; G. LINDANO (van Linda), *De optimo genere interpretandi Scripturas*. Coloniae 1588,, 1, III, cap. II; M. CANO, *De Locis theologicis*. Salmanticae 1563, 1, II, cap. XIII; A. VEGA, De *iustificatione*, Compluti 1548, 1, XV, cap. IX. Sobre el testimonio de J. Laínez, recogido por MARIANA en su *Pro editione Vulgata*, p. 101, puede verse lo que anteriormente se escribió en el estudio sobre *El profesorado de Juan de Mariana y su influjo en la vida de escritor*, publicado en «Hispania», 1953, págs. 581-639.

de ciertamente e ilustre cualificador, cree que se debe señalar como a temerarios a todos estos teólogos, él ciertamente más temerario y desconocedor del alcance de la palabra.»

Fiel a su método, Mariana entra en el estudio crítico de algunos pasajes, de matiz naturalista algunos, de alcance histórico-religioso otros (13), que la Vulgata ha traducido en dos modos diversos. La conclusión es obvia: «Uno de los dos está alterado en la edición Vulgata.» Por lo mismo, no duda en escribir tajante, tras las huellas de Agustín y del traductor mismo de la Vulgata: «De aquí puede colegirse que Jerónimo interpretó las divinas Escrituras con ingenio y diligencia humanos y que en ello no procedió como profeta; porque de otro modo ¿cómo podría corregir y cambiar lo que una vez había puesto? Pudo, por lo mismo, como hombre que era, caer en error y cayó de hecho, porque no haber tropezado en una tan grande selva y variedad de cosas, sería ciertamente mayor milagro y no conforme con la humana flaqueza.»

Se ha avanzado de este modo la solución del problema-base. ¿El intérprete de la Vulgata había llevado a cabo su obra de traducción «como bajo el instinto divino que dirigiese la flaqueza humana»? Era sentencia antigua propuesta por P. Sutor y F. Titelmann (14) y «seguida con poca diferencia por aquellos contemporáneos que, hombres de piedad y religión, juzgan ilícito el oponerse a la Vulgata aun en las cosas más pequeñas, persuadidos de que, si no es en esa opinión, los decretos del Concilio Tridentino no pueden seguir en pie. Lo niegan otros más peritos en materia de lenguas». Uno a uno va Mariana exponiendo argumentos del uno y del otro bando, para al fin proponer su propio punto de vista, siempre con un cierto estilo de árbitro.

---

(13) Para los primeros compara Salm. 91,10 con Núm. 23,26 y Job. 39,12 (sobre la diversa traducción del término *re'em*); Salam. 101,7, con Lev. 11,18 e Is. 34,11 (sobre *qa'at*). Esto le da pie para aducir el testimonio de S. Agustín, *De doctrina christiana*, 1, II, cap. XII (ML 34,44) sobre la mala traducción de μοσχεύματα en Sab. 4,3, y el de S. Jerónimo, implícito en Is. 1,30 (respecto al término *'elah*), explícito en Is. 19,15 (respecto al término *'agemôn*) como puede verse comparando la traducción de la Vulgata con la propuesta por Jerónimo en el comentario a esos pasajes (ML. 24,42.189). En cuanto a los segundos, compara 2 Rey. 24,8 con 2 Par. 36,9; Miq. 5,2 con Mt. 2,6; Dt. 27,26 con Gál. 3,10; Hab. 1,5 con Hech. 13,41; Gén. 47,31 con Heb. 11-21; Hab. 3,2 (el hebreo y los LXX); Is. 28,17 con 1 Pedr. 2,6; Salm. 17 (18) con 2Sam.22.

(14) P. Sutor, *De translatione Bibliae et novarum interpretationum reprobatione*. Parisiis 525, cap. 10; F. Titelmann, *In omnes epistolas apostolicas elucidatio*. Parisiis 1528. Véase el prólogo en favor de la edición Vulgata.

Contra un traductor-profeta se aducen el testimonio de S. Agustín que afirma la posibilidad de error (15), el modo mismo de proceder de S. Jerónimo que, no raras veces y como fruto de nuevo estudio, corrige más tarde su propia traducción antigua (16) y la presencia misma, en la traducción jeronimiana, de impropiedades y defectos debidos a la incuria no sólo de los copistas, sino del traductor. Es una síntesis con que Mariana, lanzada como sin querer la idea del posible influjo de un códice (de la Vulgata) alterado en todos los otros y de la consiguiente necesidad de acudir a las fuentes para su corrección, se prepara a revelar su propio pensamiento: «Ni debe silenciarse que es una ficción inútil el imaginar al intérprete haciendo de profeta, cosa no comprobada por algún testimonio de la antigüedad, por algún argumento lo bastante a propósito» (17).

La afirmación es categórica y categórica la consecuencia inmediata: «Admitido, como es verosímil, que el intérprete no fué profeta, se debe admitir lo que antes insinuamos, es decir, que, a base de humano ingenio, pudo muy bien engañarse y de hecho se engañó.»

Conclusión y premisas de un sabor anti-Vulgata y anti-Jerónimo difícil entonces de paladear. Testigo el erudito jesuíta francés

---

(15) Cita el testimonio de S. AGUSTÍN, *Epist. X* (ahora LXXI, ML. 33, 241-243), quien, a propósito del grande tumulto popular por la nueva traducción jeronimiana de Job. 4,6, concluye escribiendo a S. Jerónimo: «De donde también a mí me parece que alguna vez también tú has podido errar en algunas cosas».

(16) S. JERÓNIMO, *Praefatio in Pentateuchum* (ML. 28,182) distingue entre profeta e intérprete y afirma que intérpretes y no profetas fueron los traductores de la versión Alejandrina. Mariana concluye: «No es verosímil que lo que niega a los LXX, se lo conceda a sí». Aduce después las diversas traducciones propuestas por S. JERÓNIMO en la Vulgata, de una parte, y, de otra, en el *Commentario al profeta Amós* (ML. 25,1128-1129) y en su *Epístola a Paulino* (ML. 22,246) a propósito de Am. 7,14 (el término hebreo *šiqᵉmîm*). Otro segundo caso paralelo lo toma de las diversas traducciones de S. Jerónimo propuestas a propósito de Jon. 4,6 (el término hebreo *qîqayôn*) en la *Vulgata* de una parte, y de otra en el *Comentario al profeta Jonás* (ML. 25, 1202-1204) y en una *Carta a S. Agustín* (la XI entre las Epístolas de Agustín, ahora la LXXV, ML. 33, 263). Es modo de proceder por parte de S. Jerónimo, que (como lo hace Mariana) permite aplicar a su traducción Vulgata lo que él escribía a propósito de la traducción de los LXX: «Una cosa es ser profeta y otra intérprete: allí el Espíritu predice lo que ha de venir; aquí la erudición y la abundancia de las palabras traduce lo que entiende».

(17) En términos muy paralelos ha escrito poco antes: «¿Cuál es, pues, aquel divino instinto, que no entendieron ni Agustín, ni el mismo Jerónimo? ¿A qué sirve el inventar con una nueva ficción nuevos profetas?»

R. J. Tournemine, en su prólogo al Comentario de Menochio. Gran admirador de Mariana, muy a su pesar se ha sentido obligado a cerrar su magnífico elogio del colega español: «Desagrada el que (en algunos pasajes del *Pro Vulgata*) hable de Jerónimo con no bastante reverencia» (18).

Así juzgaban entonces no pocos aquél «pudo muy bien engañarse y de hecho se engañó», que Mariana, personal y sin rodeos, supone implícitamente concedido en las mismas palabras conciliares: «Que si los Padres del Concilio Tridentino quisieron bajo todos los puntos de vista aprobar nuestra edición e igualarla con las fuentes en autoridad y crédito, debieron en una larga memoria corregir cada uno de los errores del intérprete. Esto no lo hicieron, puesto que, sin introducir cambio alguno, aprobaron con sus decretos la edición Vulgata como solía leerse y la declararon auténtica. No fué, por lo mismo, su intento aprobarla aun en las cosas más pequeñas, que no pertenecen a la fe y costumbres.»

Son ideas sobre las que volverá más tarde para darlas luz definitiva. Ahora, una vez más en posición de árbitro que, «persuadido de poder en algo contribuir a la paz entre los disidentes», busca puntos de contacto entre la doble tendencia, señala más bien una práctica posición de equilibrio. Como antes su expresión «verosímil» frente al traductor no profeta, ahora su condicional «si más verdadera» o su moderado «opinión probable» ante la sentencia expuesta con «argumentos refutables», el recuerdo de su actitud de respeto (al presente como en sus años de Roma y París) ante el traductor de la Vulgata, el sobrio pero concesivo «propensa a la verdad» ante la opinión contraria, pueden a primera vista desorientar un tanto.

No olvidemos que Mariana escribiendo es humanista y «como fecial», en frase de R. J. Tournemine, o, mejor aún, como «hombre bueno», trata de hallar equilibrio de derechos aun a costa de una aparente vacilación. En nuestro caso, el ambiente de duda se disipa aireado por la afirmación con que le vimos sintentizar su pensamiento al plantear el problema sobre el traductor-profeta: «Jerónimo interpretó las divinas Escrituras con ingenio y diligencia humanos y en ello no procedió como profeta.» Si con estilo humanista da como «refutables» los argumentos en que se apoya su afirmación, de hecho no intentará refutarlos. Refutará, por el

(18) J. Steph. Menochii, *Commentarii totius Sacrae Scripturae*. Venetiis 1758, págs. VIII y IX.

contrario, los argumentos básicos de la primera opinión (19). Con ello se prepara a dar fin a una «disputa tan larga y tan embarazada».

Siempre bajo el influjo de un espíritu conciliador y humanista, cierra Mariana el resumen de razones en favor de un traductor-profeta: «Estos son poco más o menos los argumentos en pro de esta opinión (¿quién no ve que buenos y de fuerza?) con los cuales puede probarse las indudables fidelidad y autoridad de nuestra edición. No faltan quienes, con los mismos argumentos, defienden también que el intérprete tradujo las Escrituras al latín no con humano ingenio, sino bajo el dictado divino. Ojalá que, después de afirmado, lo hubiesen podido persuadir a sus adversarios, pues me hubiesen librado de un gran trabajo.» Con suavidad en la forma, inicia sin vacilaciones un cambio radical en el fondo: «Pero, una vez que esto no se ha hecho, y muchos juzgan que se ha afirmado temerariamente, en su obsequio he decidido refutar estos argumentos.»

Podía el humanismo de Mariana dorar hasta un cierto límite la verdad, pero no disimularla definitivamente. Arbitro de paz, lo era ante todo de ciencia teológica y no podía traicionar su pensamiento sobre las trascendentales decisiones tridentinas. Su modo de expresarse se pliega definitivamente al sentimiento de la propia responsabilidad: «En el primer decreto pretende (el Concilio) aprobar la edición Vulgata con las partes, es decir, con cada uno de los capítulos y narraciones; porque, si hubiese querido aprobar cada una de los voces (que más que partes son partículas), lo hubiese podido explicar fácilmente. Cierto que intentó reprimir el atrevimiento de quienes rechazaban algunos libros divinos o parte de ellos.» Mariana ha expuesto antes el alcance positivo del célebre «cum omnibus partibus» (20) y ahora le basta resumir conclusiones.

Más delicada, si cabe, la decisión tridentina sobre la autenticidad de la Vulgata, no por eso se la soslaya. Frente a un bando tenaz y de influencia, suaviza Mariana el final de su exposición «que, teniendo de su lado a grandes defensores, ciertamente no puede ser repudiada como contraria a la religión». Suavidad de forma, que deja en pie todo el vigor de fondo: «Con el segundo decreto (puesto que había de haber disputas contra los herejes, ciertamente en punto de religión y costumbres...) señaló (el Concilio)

(19) Antes sintetiza su modo de ver: «Avergüenza aducir los argumentos de P. Sutor, que tan fútiles son y tan vacíos. En el próximo capítulo presentaremos los que son de mayor peso».

(20) Véase el cap. 20, págs. 95-97.

las fuentes de donde se habían de tomar los argumentos, a saber, la Sagrada Escritura y las tradiciones Eclesiásticas. Y para que nadie eludiese los argumentos y rebajase la indudable autoridad de la edición Vulgata, decreta que es auténtica, es decir, de plena autoridad.»

Se ha iniciado la aclaración del término-clave, aunque todavía con la ecuación «auténtica-plena autoridad» el campo quede un tanto impreciso. Mariana dará un nuevo paso en su intento de precisar límites: «Ciertamente nada, referente a las costumbres y a la religión, contenía torcidamente interpretado.» Es la que modernamente había de llamarse autenticidad «jurídica». Con ella caben errores de traducción. Mariana señala una vez más algunos de ellos (21), después de haberse apoyado en las palabras con que S. Agustín, en una de sus cartas a S. Jerónimo, «abiertamente atribuye al intérprete, no menos que a los copistas, los errores contrarios a la verdad» (22).

Respetuoso con la Vulgata, tesoro de familia en la Iglesia, y opuesto a su sustitución radical por las nuevas traducciones de los herejes (23), Mariana procura siempre mantenerse en equilibrio. Frente a peligrosas decantaciones, escribe: «A la Iglesia Católica pertenecen igualmente (herencia transmitida por el testamento de Cristo) la interpretación latina y las mismas fuentes.» Y, determinando la relación existente entre Escritura divina y códices latinos, rechaza tajante un exclusivismo peligroso: «La divina Escritura está contenida en los códices latinos, no como en fuentes..., sino como en una interpretación, ciertamente no de menor autoridad cuando se conforma con ellas; cuando se aparta, se la ha de excusar con el descuido o el error del intérprete, y en tales pasajes la Escritura divina, esto es, su interpretación, se puede llamar viciada.»

Hombre de realidades y enemigo de juegos de palabras que las

---

(21) Los textos que estudia son: 2 Sam. 21,8; 2 Par. 36,9; Mc. 15,25 con Juan 19,14. Mariana no tiene dificultad en admitir, siempre que no se afirme «temerariamente y sin necesidad alguna», la posibilidad de que algún pasaje esté alterado en todos los códices y en todas las lenguas (hebrea, griega y latina). En este caso supone que la providencia ordinaria de Dios intervendría, de modo que pueda llegarse a la auténtica lectura.

(22) El testimonio está tomado de la *Carta* XIX (ahora LXXXII, ML. 33, 277) de S. Agustín a S. Jerónimo.

(23) Véase lo que Mariana ha escrito en el cap. 21, pág. 102.

deformen (24), Mariana pisa de nuevo firme en este terreno: «Con tal que convengamos en la cosa, no hay que preocuparse gran qué de los nombres. Nada de que peligre nuestra religión, una vez que hemos negado que en nuestra edición Vulgata haya error alguno contra la fe o las costumbres. No se basa nuestra fe en la interpretación, sino en cuanto comparada con las fuentes y corregida según ellas, donde fuere necesario, principalmente a juicio de la Iglesia católica.» Es el estilo de Mariana cuando, sin ayudas ajenas, piensa y habla. Así se nos revela en su apostilla final: «Esto, a mi parecer, se ha de considerar cuidadosamente.»

Mariana ha llegado en este punto hasta donde podía llegarse. Con razón ha podido escribir R. Cornely: «El mismo Mariana, con prudencia sí, pero lo suficientemente claro, propugna nuestra sentencia» (25). Es la idea que repetirá H. Hurter: «Cierto que con prudencia, pero con energía, impugna aquellas opiniones exageradas sobre la Vulgata, corrientes en su tiempo entre los teólogos españoles, y fija maravillosamente la sentencia genuina y verdaderamente católica acerca de su autoridad» (26).

El empeño con que, tanto Cornely como Hurter, han insistido en la «prudencia» de Mariana, hace suponer que no han tenido en cuenta el estilo humanista del tratado *Pro editione Vulgata*. Acaso no se le haya escapado este aspecto a R. Simon. Tras un trabajo de síntesis que recoge algunos elementos de la crítica bíblica del tratado, cierra sus observaciones enjuiciando la actitud de Mariana sobre el traductor, profeta o simple intérprete: «Para mejor aclarar esta dificultad, aduce las razones de una y otra parte, pero lo hace sin embargo en una cierta manera, que fácilmente se juzga su preferencia por la opinión de quienes niegan que S. Jerónimo haya sido profeta» (27).

Humanista como Mariana, J. Andrés ha sabido leer hasta el fondo, a través de la forma clásica del tratado: «Mariana hace la revisión del texto hebreo y de las versiones, y nota en ellos cuanto puede ser materia de censura. Viniendo a la Vulgata, reconoce algunos defectos y pone de relieve los méritos. Explica el sentido del Concilio de Trento cuando declara auténtica la Vulgata, propone

---

(24) No se trata de un caso único. Contra las exageradas sutilezas reacciona MARIANA, por ej., en el cap. 20, pág. 95 y en su *De morte et immortalitate*, páginas 412, 432 y 434 (indirectamente), 435 (directamente).

(25) R. CORNELY, *Introductio in V. T. libros sacros*. Parisiis 1885, I, pág. 450.

(26) H. HURTER, *Nomenclator litterarius*. Oeniponte 1907², III, pág. 761.

(27) R. SIMON, *Histoire critique du V. Testament*. Rotterdam 1685, páginas 463-464.

el método para hacer una correcta edición y desarrolla muchos puntos relativos a este argumento con juicioso cuidado y religiosa libertad» (28).

No era mérito exclusivo. Mariana reconoce que pisa el suelo firme de muchos y grandes teólogos-exegetas de España y de fuera. Pocos como H. Hody, a pesar de su desprecio por el «vulgo indocto de los teólogos romanos», habrán presentado un golpe de vista tan completo. Resumiendo dice: «Después del decreto Tridentino, una gran multitud entre los Pontificios, principalmente en España, escribieron de la autoridad del texto hebreo y de la Vulgata... De ellos, muchos favorecieron, aun después del decreto, los textos originales. Muchos reconocieron errores aun del intérprete en la Vulgata» (29).

El testimonio de H. Hody sugiere una observación. No es extraño que fuesen «principalmente» teólogos españoles los que se excediesen en una defensa cerrada de la Vulgata, como H. Hurter afirma poniendo de relieve un aspecto parcial. Lástima que tenga que ser un teólogo anglicano quien le complete, corrigiendo de este modo el enfoque de parte dado al problema «español» por muchos católicos. Fueron también «principalmente» teólogos españoles los que, con más o menos equilibrio, señalaron la posición justa.

En primera línea figura Mariana por la visión clara del problema, por su planteamiento y desarrollo sistemático, por su solución íntegra y de sello propio. Conjugando el análisis del argumento de autoridad con el estudio crítico y a fondo de los textos bíblicos, Mariana toma una posición que no desmerece de quienes pudieron considerarse como símbolo de los más avanzados entre los teólogos hebraístas del tiempo. Arias Montano no va más allá en el problema teórico de la Vulgata. El anglicano H. Hody ha caído en la cuenta y ha intentado dar una solución demasiado simplista: «Temiendo Arias la rabia de tales perseguidores, a veces se expresa tímidamente» (30). Fortuna para él encontrarse con Mariana en el momento de su vida más peligroso y de más porvenir.

Paralela a la de Arias Montano, la posición de Fr. Luis de

---

(28) J. Andrés, *Dell'origine, progressi e stato attuale di ogni Letteratura* Parma 1782, págs. 442-443.

(29) H. Hody, *De Bibliorum testibus originalibus, Versionibus Graecis et latina Vulgata libri* IV. Oxonii 1705, págs. 509-550.

(30) Además de las afirmaciones de Arias Montano sobre la Vulgata que en tal modo han hecho a escribir a H. Hody, *o. c.*, pág. 517, véanse otras del mismo signo en *Bibliorum Sacrorum...*, I, praefatio.

León. Su doctrina sobre la Vulgata, resumida por M. Revilla (31) y sintetizada por S. Muñoz (32) en las ocho proposiciones del gran agustino en su tratado *De Fide,* hubiese encajado de lleno en el *Pro editione Vulgata.* Las conclusiones de Mariana, con diferencias muy accidentales, podrían superponerse a las proposiciones de Fr. Luis de León. Por eso resulta extraña la antítesis «Luis de León-Mariana» trazada por Blanco García: «Nunca llegó la polémica a tal grado de acritud como en los siglos XVI y XVII, desde que León de Castro acometió con inaudita violencia a los hebraístas tachándoles de judaizantes. Y no eran sólo hombres indoctos y fanáticos los que en este punto siguieron las huellas del irascible pedagogo salmantino; sino que entre ellos militó el mismísimo P. Mariana, cuya pericia en las lenguas orientales y cuyo gran entendimiento no bastaron a impedir que rindiese tributo a una preocupación comunísima (33).

Es cierto que, al escribir así, Blanco García piensa en el debatido problema de la adulteración de los códices hebreos del Antiguo Testamento. Pero es problema tan unido al de la autenticidad de la Vulgata, que resulta violento hermanar los nombres de Mariana y de León de Castro. Habrá ocasión de estudiar el pensamiento del jesuíta sobre este punto particular y de compararle con el de Luis de León. En todo caso, puede ya adelantarse como conclusión lo que, con frase expresiva, anota Pinta Llorente al tocar el candente problema de los judaizantes, para ponerle en su punto; «Ni que decir tiene que el P. Juan de Mariana opinaba lo mismo» (34).

F. ASENSIO, S. J.

---

(31) M. REVILLA, *Fray Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo XVI,* en «Religión y Cultura», 1928, págs. 502-505. Era, en sus líneas esenciales, la doctrina de los otros hebraístas procesados. Véase M. DE LA PINTA LLORENTE, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra.* Madrid 1946, págs. LXXII-LXXV y 70-76.

(32) S. MUÑOZ, *El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI,* en ESTUDIOS BÍBLICOS, 1946, págs. 157-158.

(33) F. BLANCO GARCÍA, *Fray Luis de León. Estudio biográfico y crítico,* en «La Ciudad de Dios», 1897, págs. 425-426.

(34) M. DE LA PINTA LLORENTE, *Proceso... Cantalapiedra, pág. 98.* Se refiere a lo escrito por Mariana en el cap. 26 con el epígrafe *De Rabbinorum libris.*

Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo(*)

I. Introducción

1. Antiguo Testamento

En el A. T. no es infrecuente el paso, lento y seguro, de un sustantivo abstracto desde un significado común a la concreta designación de un grupo comunitario. Veamos algunos casos.

A) Ley: La Ley era altamente importante en Israel desde los días de la Alianza (Ex. 24,7), y especialmente durante el destierro, cuando no tenían acceso al culto del Templo, se convirtió en la base y en el lazo de unión del pueblo.

Después del destierro la religión de Israel desembocó en una estructura legal (Ne. 10,29 s.); y durante el judaísmo posterior, el guardar la Ley era simplemente característico de la pertenencia al pueblo elegido.

Esta Ley nacionalizadora es ya considerada como una estricta unidad. «Pues todos nosotros formamos un famoso pueblo, ya que tenemos una Ley recibida de Uno» (2 Bar. 48,24).

Y así como la Ley regula la vida de los individuos y les da preceptos relativos a los más insignificantes detalles de la vida diaria, así también crea una cierta conformidad del pueblo como conjunto. En una palabra, la Ley es un vínculo que une a los individuos del pueblo (1).

(*) Conferencia leída en el Congreso Católico Bíblico Internacional, celebrado en el Pabellón «Civitas Dei» de la Exposición Internacional de Bruselas del 25 al 30 de agosto de 1958.

Un resumen amplio de ella será también publicado en las Actas del Congreso.

(1) Cf. Stig Hanson, *The Unity of the Church in the N. T.*, Upsula, 1956, páginas 14 s. Cf. en Act. 21,28 la conexión entre ley, pueblo y lugar.

B) ALIANZA: La palabra *berith* tiene un sentido más amplio que el que pueda sugerir la expresión «alianza»; y así no designa solamente un pacto mutuo de asistencia, sino que puede aplicarse, ya a la relación resultante de un pacto, como en las expresiones «los hombres de la alianza», es decir, tus aliados (Abd. 7), y «los posesores de la alianza de Abrahán» (Gn. 14,13), los aliados de Abrahán; ya a las cláusulas o a las condiciones de un pacto, como en la expresión «observar, guardar una alianza» (Gn. 17,9.10).

Finalmente, el proceso hacia el sentido comunitario se consuma cuando *berith* llega a significar claramente la religión de Israel (Dan. 11,22.28.30.32) (2).

2. QUMRÂN

En los documentos de Qumrân, principalmente en el «Manual de la Disciplina», la «Alianza», sin perder su primitivo significado abstracto, es claramente empleada como tecnicismo para designar la comunidad. Baste citar los numerosos lugares en que se habla de «entrar en la Alianza», con el claro significado de «ingresar en la comunidad» (3).

3. NUEVO TESTAMENTO

Solamente vamos a destacar los ejemplo más patentes que en el N. T. aparecen.

Προσευχή: en Act. 16,13 ss. προσευχή es empleado como equivalente de «lugar de oración». Este uso no es original del N. T. Filón usa la palabra sólo en sentido local. En Josefo puede significar *también* oración, aunque el empleo más frecuente es de «oratorio». En una inscripción del Asklepeion, en Epidauro, se lee en forma dórica: τᾶς ποτευχᾶς καὶ τοῦ βώμου.

La influencia judía es inverosímil. La yuxtaposición con βωμός indica una situación concreta: lugar de oración (4).

---

(2) IMSHOOT, *Théol. de l'A. T.*, I, pág. 238.
(3) MD, 2,12.18.26; 5,8; 6,14-15; 10,10.
(4) Cf. H. GREEVEN, Th Wb NT, II, pág. 808.

Ἀδελφότης: en 1 Pe 2,17; 5,9 se llama así a la comunidad de los creyentes. Quizás este mismo sentido comunitario haya que reconocer en 4 Mac. 9,23; 10,3.15. De todos modos, el empleo comunitario sobrevivió en la Iglesia primitiva (5).

4. Helenismo

El caso-base de este paso de lo abstracto a lo comunitario, en la historia literaria del helenismo, lo constituye la expresión y el concepto κόσμος.

La idea de «orden» y de «armonía» que encierra el abstracto κόσμος perdura siempre en el concepto comunitario que del «mundo» nos ofrecen los filósofos de la época helenística.

Sexto Empírico concibe el «cosmos» como «un cuerpo unificado», de suerte «que entre sus diversas partes existe una cierta simpatía; y así si se corta el dedo, se resiente todo el cuerpo» (6).

En el mismo sentido Plutarco expone su visión unitaria del conjunto de la Creación (7).

En este mismo círculo de ideas se mueven las llamadas «fórmulas εἷς», tan frecuentes en la literatura helenística y que en el propio San Pablo juegan un papel central y decisivo con respecto a su visión eclesiológica.

Esta tradición de las «fórmulas εἷς» perdura también en la primitiva Iglesia (8).

Así, pues, vemos cómo en los ambientes intelectuales y literarios, dentro de cuyos límites forzosamente operaba San Pablo, es frecuente el caso de un substantivo abstracto, que, sin perder aún su significado original, es ya empleado como término propio para designar una colectividad o un grupo comunitario.

---

(5) Inscr. Prygi III s. p. C.; Cf. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4.ª ed., II, págs. 773 s.; 1 Clem. 2,4; 4 Mac. 9,23; 10,3.15.

(6) *Adv. Mat.* IX, 78.

(7) *De Alex. virt.* I, 329 CD.

(8) Cf. S. Hanson, o. cit., pág. 144 s. En S. Ignacio de Antioquía se prodigan las fórmulas εἷς: Magn. 7,1.2; Fil. 4. Cf. Herm. Sim. 9,14,4.

II.—Α'ΓΑ'ΠΗ

Antes de tratar el punto específico de nuestra investigación, vamos a subrayar la eficiencia dinámica del concepto «agape» en la génesis de la eclesiología paulina (9).

La «agape» es el fundamento propio de la existencia cristiana. Los creyentes están «arraigados y fundados en la «agape» (Ef. 3,17; cf. Col. 2,2).

La metáfora «fundamento» (θεμέλιος, θεμελιόω) tiene un claro sentido eclesiológico. Con él va siempre, más o menos expresamente emparentado, el concepto y la denominación de οἰκοδομή, οἰκία. Cristo es el fundamento de la nueva Iglesia (Rom. 15,20; 1 Cor. 3,11) y, juntamente con El, formando un mismo bloque, los Apóstoles y los Profetas (Ef. 2,20). La Iglesia, pues, es una «casa» edificada por Cristo y que constantemente se va edificando por la acción de sus dirigentes acoplados a Cristo. Ya esta relación entre «fundamento» y «edificación eclesial» aparece clara en Mt. 16,18; ἐπὶ ταὐτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκλησίαν. La misma expresión de 2 Tim. 2,19 στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ se conecta inmediatamente en el v. 20 con ο ἰκιὰ que evidentemente equivale al οἶκος θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ de la 1 Tim. 3,13 (10).

Partiendo de esta radicalidad constructiva de la «agape» se comprende que el pensamiento de Pablo vaya ensanchando su perspectiva eclesiológica. Y así la «agape» es el natural espacio vital de la Iglesia.

Todo el vivir cristiano se ha de desarrollar dentro de los límites de la «agape»: πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω (1 Cor. 16,14). La «agape» es el impulso vital que mueve y anima el flujo de la vida de la Iglesia: ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς (2 Cor. 5,14).

Los miembros de la Iglesia deben «permanecer en la agape» (1 Tim. 2,15) y «caminar en ella» (Ef. 5,2).

Por eso, el «estar-en-la-agape» es equivalente a «estar-en-Cristo» (Rom. 8,39; 1 Cor. 16,24; Fil. 2,1; 1 Tim. 1,14; 2 Tim. 1,13; Ef

(9) Cf. V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv des ntl. Theol.*, Düsseldorf, 1951, págs. 564 s.

(10) Cf. K. L. Schmidt, ThWbNT III, 63 s.

3,17 = Col. 2,6 s.; Ef. 2,20-24); fórmula esta última de un marcado sentido eclesiológico (11).

Y así ya, desde la propia consideración de la «agape», desembocamos en el gran texto eclesiológico de San Pablo: el capítulo 4 de Ef. Pablo empieza a exhortar a los fieles a observar la caridad fraterna (ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ), porque a partir de aquí será posible la existencia, la unidad y el desarrollo armónico e integral del gran cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (12).

Teniendo en cuenta estos antecedentes eclesiológicos de «agapes», entramos ya directamente en el estudio de Fil. 1,9, donde, a nuestro parecer, «agape» se utiliza como término específico de la «comunidad» o «iglesia»: καὶ τοῦτο προσεύχομαι ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει.

Dupont observa con razón (13) que en varios pasajes paulinos (Ef. 1,15-18; Col. 1,4-9; Ef. 3,16-19; Rom. 15,13-14; Col. 2,2-3) la «gnosis» se presenta como un alto ideal de virtud, como una meta de perfección moral. Esta perspectiva sería deudora de una previa influencia judaica, como se hace patente en algunos escribas judeocristianos primitivos (v. g. Barn. 1,5).

Porteriormente, en una reconsideración del dato revelado, San Pablo dió un paso adelante poniendo, no a la «gnosis», sino a la «agape» como meta y término de la vida cristiana. En esta línea están las listas de virtudes que empiezan con la «pistis» y terminan con la «agape».

Sin embargo, no creemos plenamente aceptable la conclusión que prematuramente saca Dupont de la confrontación de estos dos planos de preponderancia de la «gnosis» o de la «agape». Según él, el pensamiento de Pablo ha seguido esta dirección. En varios pasajes hace de la caridad la más importante de las virtudes y la que constituye la perfección. Su conflicto con los gnósticos de Corinto lo ha inclinado a subrayar fuertemente la superioridad de la «agape» sobre la misma «gnosis». Pero esta postura, tomada en una coyuntura particular, no ha sido decisiva en el espíritu del Apóstol. Si sigue, no obstante, subrayando la superioridad de la caridad sobre las virtudes,

---

(11) Cf. J. M. González Ruiz, *San Pablo. Cartas de la Cautividad*, Roma-Madrid, 1956, págs. 289 ss.

(12) V. Warnach, *Agape...*, pág. 567.

(13) J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul*, Lovaina-Paris, 1949, pág. 398.

todavía el «conocimiento» queda como un ideal de vida religiosa superior, no sólo a la fe, sino a la misma caridad (14).

No vemos cómo del análisis laborioso realizado previamente se pueda sacar esta síntesis, que, a nuestro juicio, desborda por completo los datos acumulados en el examen de los detalles.

En efecto, en 1 Cor. 8, San Pablo se plantea expresamente la cuestión de una problemática superioridad «absoluta» de la «gnosis». El Apóstol claramente desciende a un terreno típicamente estoico: la ἐξουσία del sabio. La libertad de hacer lo que uno quiere sólo pertenece al sabio, según el viejo axioma de Zenón (15). Para el estoicismo, la «gnosis» era el supremo módulo de acción moral: si un gnóstico obraba según los rectos principios de su propia sabiduría, no tenía que preocuparse de más; el camino estaba completamente expedito.

Y aquí viene la novedad de la exposición paulina: la «gnosis» constituye en su propia línea (relativamente, «secundum quid») una meta de perfección, pero en el orden real y ontológico no es ella la suprema regla del obrar. Esta es la caridad. La «gnosis» sola infla, la caridad construye (1 Cor. 8,1). La «gnosis», pues, es un bien relativo, subordinado a la caridad.

Aquí, como vemos, se dejan a ambas virtudes «gnosis» y «agape» en sus propios planos. La «gnosis» pertenece a un línea propia y específica. Son género diverso y, por consiguiente, no se pueden sumar. La «agape» no es un grado superior de la «gnosis» o viceversa. La «gnosis» camina por sus propios raíles de orden cognoscitivo-intelectual, mientras que la caridad es una realidad desbordante y complexiva.

Esta autonomía cognoscitiva de la «gnosis» se pone de relieve comparando 1 Cor. 8 con Rom. 14, en donde se plantea el mismo problema, con la diferencia de que aquí «pistis» sustituye a «gnosis». Así, pues, la «gnosis» puede sumarse a la «pistis» y considerarse como un desarrollo y plenitud de ella; pero la «agape» es un concepto superior y sigue otra línea diversa de camino. La «gnosis» y la «pistis» no pueden caminar solas; tienen que ir dirigidas y con-

---

(14) DUPONT, o. cit., pág. 417.

(15) *Diog. L.* VII, 125: καὶ τῶν σοφῶν δέ πάντα εἶναι· δεδωκέναι γὰρ αὐτοῖς παντελῆ ἐξουσιᾶν τὸν νόμον.

troladas por la «agape», que es el supremo y definitivo módulo del vivir en Cristo.

Solamente así se puede entender el gran himno a la caridad de 1 Cor. 13. La vida cristiana no es una suma de virtudes, en que la caridad está en último lugar como el sumando más grueso. La caridad está fuera y por encima de las virtudes, encarnándose en cada una de ellas y dándoles vida y validez.

Ahora, pues, desde esta perspectiva se comprende la ininteligible paradoja de Fil. 1,9: que la «agape» crezca o aumente en «gnosis». ¿Cómo es posible encajar en el pensamiento paulino esta concepción: la «gnosis» enriqueciendo a la «agape»?

K. Barth, siguiendo la sugerencia de algunos reformadores, ha visto la dificultad de esta exégesis y apunta tímidamente a una interpretación comunitaria. Ya Zwingli proponía traducir «vuestra caridad» = «vuestra reverencia» («Euer Liebden»). En todo caso, concluye Barth, «agape» aquí hay que entenderlo como una expresión concentrada para significar la más alta y definitiva posibilidad de existencia que Pablo ve para los filipenses, integrados en el Cuerpo de Cristo: amar (16).

Estas graves razones son las que nos mueven a ver aquí en «agape» un término específico comunitario: la iglesia de Filipos. Ya hemos visto la posibilidad remota de un paso semántico desde el abstracto al concreto comunitario. Aún más, hemos visto el estrecho parentesco que la noción y expresión de «agape» tiene, en la teología paulina, con la idea eclesiológica. Todo ello nos autoriza a aceptar este tipo de exégesis.

Confirmación de esta interpretación la podemos encontrar también en el mismo contexto próximo. El v. 10 forma, sin duda, una especie de paralelismo sinónimo con el v. 9. Aquí se habla de «superconocimiento y sensibilidad»; allí de «discernimiento de los verdaderos valores» (δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα). En el v. 9 el sujeto de la ἐπίγνωσις es ἡ ἀγάπη ὑμῶν; en el v. 10 el sujeto de δοκιμάζειν es ὑμᾶς. Esto nos autoriza a sospechar que ἡ ἀγάπη ὑμῶν es simplemente equivalente a ὑμεῖς: la comunidad de Filipos.

Otra confirmación cercana la encontramos en el v. 16, según la interpretación propuesta en mi comentario (17): οἱ ἐξ ἀγάπης «los de la caridad»; ya hemos visto cómo en el proceso semántico de

(16) K. Barth, *Erklärung des Philipperbriefes*, Zürich, 1947, pág. 13 s.
(17) *Cartas de la cautividad...*, pág. 27.

«berith» hacia el sentido comunitario forma un eslabón inmediato la expresión «los de la alianza», «los hombres de la alianza».

Finalmente, nuestra suposición obtiene no pequeña fuerza con la consideración del uso, claramente comunitario de «agape» en los Padres Apostólicos (18).

III.—ΠΙΣΤΙΣ

Ya hemos visto cómo el concepto y la expresión de «Ley» tiene un claro parentesco con la noción comunitaria de Israel. En este último sentido sigue utilizando la palabra San Pablo, sobre todo en Rom. y Gal.

La Ley era una especie de «pedagogo» (Gal. 3,24) que tenía por misión preparar e introducir a Israel en la nueva y definitiva economía de salvación; o, dicho con otras palabras, un «guardián», bajo cuya custodia estaban «encerrados» los hombres precristianos (Gal. 3,23).

Pero lo más interesante para nuestro propósito es la perfecta antítesis que Pablo presenta entre «nomos» y «pistis».

«Antes que viniera la Fe estábamos encerrados bajo la custodia de la Ley... Cuando ha venido, pues, la Fe, ya no estamos bajo el Pedagogo» (Gal. 3,23.25).

El fuerte contenido comunitario de «Ley» es aplicado íntegramente, aunque en sentido antitético, al nuevo concepto de Fe.

En este díptico nos encontramos también la doble expresión: οἱ ἐκ νόμου (Rom. 4,14; cf. Gal. 3,10: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν) y οἱ ἐκ πίστεως (Rom. 4,14.16; Gal. 3,7.9).

Igualmente abundan las metáforas de tipo eclesiológico («estar en», «permanecer», «estar fundamentado»), aplicadas a la Fe, en perfecto paralelismo con las respectivas expresiones que vimos referidas a «agape» (1 Cor. 16,13; 2 Cor. 1,24; 13,5; Gal. 2,20; Col. 1,23; 2,7; 1 Tim. 2,15).

Un matiz específico adquiere esta misma idea en el empleo claro de una metáfora castrense, aplicada a la comunidad de Colosas: χαίρων καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν (19).

---

(18) S. Ignacio de Antioquía. Tral. 3,2; 13,1; Rom. 9,3; Filad. 11,2; Rom. 1.1. Ep. Barn. 6,5; 4,9. S. Policarpo: Fil. 3,2-3.

(19) Col. 2,5; cf. GONZÁLEZ RUIZ, *Cartas a la cautividad...*, pág. 136.

Con estos antecedentes vamos a pasar al estudio de los textos paulinos, en los que sospechamos que «pistis» tiene ya un sentido comunitario concreto: la «comunidad», el «conjunto de los creyentes».

El primer texto es Gal. 1,23: μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διῶκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει.

El sentido comunitario-eclesial de «pistis» en este v. fué ya tímidamente denunciado por J. B. Lightfoot (20). Más tarde M J. Lagrange (21) observa atinadamente que el sentido de «cuerpo de verdad», atribuído a «pistis», cuadra muy bien con εὐαγγελίζεται, pero es totalmente incasable con ἐπόρθει; por consiguiente, se trata de la doctrina en cuanto profesada por los fieles, pues destruir las comunidades era destruir la fe, y predicar el Evangelio era fundar comunidades.

La observación es exacta; pero creemos que la solución derecha es atribuirle directamente a «pistis» el sentido comunitario-eclesial, que de alguna manera exige el significado de ἐπόρθει.

Πορθέω en la literatura clásica tiene el significado de «saquear, desvastar», y en concreto se refiere a una ciudad o un territorio (22).

En el Nuevo Testamento, se emplea en Act. 9,21, precisamente en relación con la persecución de Saulo: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ πορθήσας ἐν Ἰερουσαλὴμ τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦτο; y, como se ve claramente, con un contenido comunitario: τοὺς ἐπικαλουμένους.

En el versículo 13 del mismo capítulo 1.º de Gal. se emplea el πορθέω puesto en boca de Pablo y referido expresamente a la Iglesia: ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν.

En la literatura helenística, como se desprende de los papiros, πορθέω se encuentra con la misma significación de «saquear, desvastar» y siempre tiene como complemento grupos humanos (ὑμας, στρατιῶτας) o territorios τὰς χώρας αὐτῶν (23).

Dentro de la misma Epístola a los Gálatas nos encontramos con otra expresión, que nos inclinamos a interpretar en el mismo sen-

---

(20) *St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1869, págs. 85 y 155.

(21) *Ep. aux Gal.*, Paris, 1926, pág. 21.

(22) Il. 4,308; Od. 14,264; Herod. 3,58; Tucid. 8,57; Jenof. Hell. 6,5,27, etc.

(23) Cf. J. H. Moulton-G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament, illustrated from the papyri and other non-litterary sources*, Londres, 1914-1929, pág. 529.

tido: ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως. (Gal. 6,10).

Οἰκεῖος como adjetivo es empleado, en la literatura clásica, con el significado de «perteneciente a la casa o a la familia de». Posteriormente, en algunos escritos helenísticos, se usó adjetivamente en el sentido de «adecuado», «apropiado», «entrenado». En este último sentido lo emplea Estrabón, hablando de los tratadistas de geografía, «que estaban familiarizados con la filosofía» (24).

En el Nuevo Testamento aparece muchas veces susbtantivado y claramente emparentado con la «comunidad»: la comunidad es οἶκος θεοῦ según Hebr. 3,1-6; los cristianos son los miembros de la familia de Dios. Un estrecho paralelo tenemos en Ef. 2,19: συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. Aquí se da una vez más la unión, tan frecuente en la literatura helenística, entre οἶκος y πόλις. Además, el texto es claramente eclesiológico, ya que en los dos versículos siguientes se habla de la Iglesia como οἰκοδομή y ναὸς ἅγιος. Y, aunque es cierto, como hemos visto, que οἰκεῖος puede ir acompañado de un genitivo abstracto (v. g. φιλοσοφίας, γεωγραφίας, ὀλιγαρχίας, τυράννιδος, τροφῆς), sin embargo, sería «insípido», según expresión de Linghtfoot (25), aplicarlo a Gal. 6,10. La oposición entre πάντας y μάλιστα πρὸς τοὺς οἰκείους da a οἰκεῖος un sentido claramente personal y comunitario: «todos» son el común de la humanidad y οἰκεῖοι son el grupo más restringido de la «casa de Dios», «la Iglesia». En este caso el genitivo τῆς πίστεως no puede mantener su significado puramente abstracto, que ciertamente sería posible en el caso de un sentido también abstracto de οἰκείους: «familiarizados en la fe» («familiarizados en la filosofía») (26).

Por consiguiente, la intepretación más adecuada es darle también aquí a πίστις el sentido comunitario-eclesial: «los miembros de la Sociedad de la Fe».

Finalmente, proponemos el pasaje de 2 Cor. 1,24 como otro caso de significación comunitaria de «pistis»: οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν· τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε.

Κυριεύω (ο κατακυριεύω) siempre se usa en el Nuevo Testamento

---

(24) ἄνδρες ἀξιόλογοι καὶ οἰκεῖοι φιλοσοφίας, I, 1,11; igualmente Diodoro Siculo: οἰκείους ὄντας ὀλιγαρχίας (13,91) ὡς ὄντας οἰκείους τυράννιδος (19,70).

(25) O. cit., pág. 217.

(26) Cf. O. MICHEL, ThWbNT V, 136 s.

con un genitivo de persona (27). Muchos comentaristas (28) reconocen que κυριεύω exige un genitivo de persona, que en nuestro texto sería ὑμῶν, quedando τῆς πίστεως como un concepto de trasfondo que adjetivaría la acción del verbo; Erasmo intuyó ya la dificultad filológica de la expresión e ideó un implícito ἕνεκα para regir a τῆς πίστεως: «No os dominamos con respecto a vuestra fé». Lógico es suponer el empleo que los teólogos protestantes han hecho de este texto, así interpretado, para confirmar su tesis sobre la libertad de la fe y la unicidad de la Escritura como regla de fe (29).

Sin embargo, es muy difícil contentarse con esta solución retorcida y de compromiso, ya que, siguiendo la línea de la posible y real significación eclesial de πίστις, el texto, así explicado, queda perfectamente clarificado.

Para confirmar nuestra hipótesis es preciso tener en cuenta un concepto frecuente en San Pablo, y muy especialmente en su correspondencia con Corinto: el apóstol es un humilde «servidor», un mero «ministro de Cristo», no un tirano de la comunidad de los creyentes: οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν Κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν (2 Cor. 4,5); lejos de Pablo el presentarse ante la Iglesia como un «kyrios», usurpando la función única y exclusiva de Jesús.

La misma idea preside ya el comienzo de la 1 Cor.: τί οὖν ἐστιν Ἀπολλῶς τί δέ ἐστιν Παῦλος; διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ Κύριος ἔδωκεν (1 Cor. 3,5). El paralelismo con nuestro texto es impresionante: si Pablo es un mero διάκονος δι' οὗ ἐπιστεύσατε, lógicamente, no puede constituirse en κυριεύων ὑμῶν τῆς πίστεως.

Por consiguiente, no se trata aquí de una facultad de «controlar la fe», que el apóstol se negaría a sí mismo, ya que precisamente en la 1 Cor. había «definido» autoritativamente varias cuestiones dogmáticas, sino de la «postura» humilde que ya el mismo Jesús exigió

---

(27) Lc. 22,25; Rom. 6,9.14; 7,1; 14,9; Mt. 20,25; Mc. 10,42; Act. 19,16; 1 Pe. 5,3.

(28) MEYER-HEINRICI, SCHMIEDEL, PLUMMER, BACHMANN, LEMONNYER, SICKENBERGER, ALLO, etc.

(29) *Fides enim prorsus ab hominum jugo soluta liberrimaque esse debet*, says Calvin. He goes on to remark that, if any man had right to have dominion in matters of faith, it would be St. Paul; yet he disclaims it, whence Calvin infers that the only rule of faith is Scripture.—A. PLUMMER, *Second Ep. of Et. Paul to the Cor.*, Edimburgo, 1915, pág. 45.

a los dirigentes de la Iglesia (30); postura, que, como podemos ver en los textos citados, no suprime ni niega la plena autoridad y potestad de los que mandan, sino que sólo les impide el abuso orgulloso y despótico de esta potestad.

Así, pues, Pablo no pretende «tiranizar la comunidad creyente de Corinto», sino que, por el contrario, sigue en su postura evangélica de humilde δοῦλος y διάκονος de aquella iglesia, que él mismo ha fundado sobre el cimiento, Cristo (1 Cor. 3, 10-11), y sobre la que ejerce su incontestable autoridad apostólica.

Confirma el sentido eclesial de τῆς πίστεως la frase que a continuación se añade con un nexo causal: τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε. Ya hemos visto cómo esta expresión —«estar en...»— y similares, se desenvuelven en un contexto claramente eclesiológico.

Finalmente, para completar nuestra exégesis, tenemos que justificar la expresión ἀλλά συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν que se añade como antítesis paralela de κυριεύειν τῆς πιστεως.

A primera vista, como observa Plummer (31), esta expresión choca un poco al lector, ya que no forma contraste con τῆς πίστεως que se esperaría aquí repetido. Para proceder con orden, lo primero que tenemos que averiguar es si τῆς χαρᾶς es un genitivo subjetivo u objetivo.

Συνεργός, fuera de 3 Jn. 8, en el Nuevo Testamento aparece sólo en San Pablo, y siempre que lleva genitivo hay que entenderlo en sentido subjetivo: Pablo se refiere a sus compañeros de trabajo apostólico (Rom. 16,3-9-21; Fil. 2,25; 4,3; 1 Tes. 3,2; Filem. 1,24); cuando el genitivo es θεοῦ (1 Cor. 3.9; 1 Test. 3,2), también tiene evidentemente este matiz: «colaboradores de Dios». El «objeto» de la «colaboración» es expresado con alguna preposisión: εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Col. 4,11); εἰς ὑμᾶς (2 Cor. 8,23); ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (1 Tes. 3,2) o, a lo sumo, con dativo: τῇ ἀληθείᾳ (3 Jn. 8).

Quedaría nuestro texto como un monolito en medio de tanta abundancia de ejemplos, si el genitivo χαρᾶς lo entendiéramos objetivamente, o sea, como el campo o la zona en que se ejerce la «colaboración»: «colaborador en nuestra alegría».

La «alegría» es un concepto típicamente mesiánico, que aparece en la Biblia como la *gran señal de eón futuro*. «El Apocalipsis está

---

(30) Mt. 20,27; Mc. 10,44; Jn. 13,13-16; Mt. 20,25-28; Mc. 10,41-45; Lc. 22, 24-30.

(31) O. cit., pág. 45.

lleno de esta alegría, cuando canta la reunión universal de las criaturas al pie del trono del Cordero (19,7). La alegría brota de la proximidad inmediata y última del Señor, de esta comunión de la creación reconciliada, invitada a tomar parte en las obras maravillosas de Dios y a contemplar su gloria (cf. Judas 24; 1 Pe. 4,13). Entrar en el Reino es entrar en la alegría de su Señor (Mt. 25, 21-23). Realidad cósmica y escatológica, la alegría se manifiesta, no obstante, ya desde ahora: estalla en el cielo cuando un pecador se arrepiente (Lucas 15,10) y ya en la tierra el Espíritu Santo siembra sus signos precursores. Ya también desde ahora es común al cielo y a la tierra, a Dios y al hombre; se trata de ese momento inefable en que se abrazan el Señor y su pueblo infiel (Is. 62,5), en que se encuentran de nuevo el Padre y el hijo extraviado. Pero, a pesar de ello, en virtud de nuestra misma condición actual, mientras que la salvación está incompleta, es aún una alegría descarnada, la pura y desnuda alegría de la espera y del que, con sus manos vacías, avanza camino del gran encuentro» (32). Es lo que llamó certeramente San Agustín «el aleluya del destierro».

En el judaísmo posterior la alegría va íntimamente envuelta en la espera de los últimos tiempos.

En los Evangelios, incluído San Juan, la «alegría» es un concepto típicamente mesiánico, unido estrechamente con la idea de «Reino de Dios». La «alegría» llega a ser un expreso equivalente de «Reino de Dios: εἴσελθε εἰς τὴν χαραν τοῦ κυρίου σου (Mt. 25,21-23).

En los Hechos se habla de la «alegría» como de unos de los caracteres esenciales de la Cena eucarística: καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδόν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας (Act. 2,46) (33).

San Pablo sigue claramente esta misma línea. Cuenta a la «alegría» entre los «dones» del Espíritu (Gal. 5,22; Rom. 14,17), a la que constantemente exhorta a sus lectores (1 Tes. 5,16; 2 Cor. 13,11, etcétera).

Pero lo más interesante para nuestro punto de vista es la función social que Pablo asigna a la «alegría»: ella es el signo de la «comunión» de los miembros del Cuerpo de Cristo. La «alegría» es

---

(32) M. Boutier, *Vocabulaire Biblique*, pág. 143.

(33) Cf. O. Cullmann, *Le culte dans l'Eglise primitive*, Paris-Neuchatel, 1945, páginas 14 s.

una especie de brisa saludable que produce un efecto vital a través de una constante simbiosis entre los miembros del Cuerpo de Cristo. La «alegría» corre de Pablo a los fieles y de éstos al apóstol, colmando lagunas, igualando diferencias y haciendo aumentar, en definitiva, las dimensiones vitales de la Iglesia. Y así «la alegría de Pablo es de todos sus fieles» (2 Cor. 2,3), «el desbordamiento de la alegría de las iglesias de Macedonia ha colmado y compensado su extrema pobreza» (2 Cor. 8,2); la vuelta del apóstol a Filipos servirá «para provecho de los fieles y para alegría de la fé», de suerte que los filipenses «reciban un aumento de esta alegría u orgullo en Cristo Jesús por medio de la presencia del Apóstol entre ellos» (Fil. 1,25-26); por eso Pablo, a su vez, pide a los filipenses que ellos, por su parte, se conviertan de receptores en dadores de alegría para él: πληρώσατέ μου τὴν χαράν (Fil. 2,2); así también hay que entender las frases cariñosas con que a veces Pablo adjetiva a sus fieles: «gloria y alegría nuestra» (1 Tes. 2,19-20) «alegría y corona mía» (Fil. 4,1); en el mismo sentido había dicho ya claramente a los tesalonicenses que «su propia alegría tiene una eficaz repercusión en la marcha vital de la comunidad» (1 Tes. 3,9).

Finalmente, esta idea de la intercomunión de la «alegría» encuentra su máxima expresión en el verbo paulino συγχαίρω. La repercusión estoica que indudablemente encontramos en la doctrina de la Iglesia-Cuerpo en 1 Cor. 12 y en Rom. 12, es enriquecida con una aportación original paulina; los estoicos hablaban de una intercomunión en el συμπάσχειν, pero a Pablo esto parece pobre, teniendo en cuenta su noción bíblica, lograda ya en la primitiva comunidad cristiana, de la fuerza vital de la χαρά; por ello añade al συμπάσχειν el συγχαίρειν: καὶ εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται ἓν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη (1 Cor. 12,26). En este mismo sentido Pablo comunica su alegría a los filipenses, para que estos a su vez se la devuelvan a él: χαίρω καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι (Fil. 2,17-18).

Así, pues, nos encontramos con que χαρά posee un sentido dinámico y operativo, que la eleva a principio generador del crecimiento del Cuerpo de Cristo. La χαρά es una fuerza vital que empuja hacia adelante a la Iglesia, el «Pleroma» de Cristo, hasta que llegue «a la medida de su talla y de su madurez», a la «edad de un varón perfecto». (Ef. 4,13). Y en este sentido creemos que hay que entender τῆς χαρᾶς como un genitivo subjetivo de συνεργοί: Pablo se limita a ser un mero colaborador del impulso vital de la χαρά, que va haciendo crecer y avanzar en Cristo a la comunidad de

Corinto. Sin duda, el apóstol juega un poco con la antítesis λύπη-χαρά: ya no hay que hablar de tristeza, sino de alegría, y aun así, no crean los corintios que Pablo viene a tratarlos despóticamente, contra la orden expresa del Señor y contra su propia afirmación, sino que sigue siendo el «siervo», el «ministro» de Cristo, que viene únicamente a intercambiar su «alegría» con la «alegría» de los corintios, para ir así fertilizando e incrementando el Cuerpo creciente de Cristo, que es la Iglesia.

IV.—ΤΕΛΕΙΟΤΗΣ

Aquí solamente tenemos que estudiar el pasaje de Col. 3,14: ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν συνδεσμὸς τῆς τελειότητος.

Empezamos por resumir brevemente el estado actual de la exégesis referente al significado de συνδεσμὸς τῆς τελειότητος. Los campos están perfectamente definidos en dos bandos: 1.°) «La caridad, lazo de unión de las virtudes»: es la exégesis de San Juan Crisóstomo: «Todas las demás virtudes se desatarían, si no estuvieran unidas con la caridad, pues ésta es la que las une en un apretado haz» (34). Los comentaristas modernos que siguen esta exégesis (35), se suelen referir a un dicho de Simplicio, aducido por Epicteto, en que se afirmaba que los pitagóricos llamaban a la «amistad» (φιλία) el «lazo de todas las virtudes». En este supuesto se trata de la caridad como virtud individual, que «une a todas las virtudes y les da toda su fuerza, como un haz estrechamente apretado» (*Médebielle*). 2.°) «La caridad es el vínculo perfecto que une a los fieles entre sí». Esta interpretación, propuesta ya por Santo Tomás, va prevaleciendo modernamente como más conforme al contexto inmediato y a la noción paulina de «caridad». Efectivamente, el apóstol está exhortando a sus fieles a conservar y aumentar la unidad comunitaria de la iglesia de Colosas, y por ello insiste en recomendar, como última meta, la «caridad», que es el verdadero vínculo que puede estrechar a los fieles, haciendo de ellos una unidad compacta. No necesitamos perder tiempo en demostrar que se trata de un pensamiento característico de la teología paulina.

La dificultad surge cuando se trata de explicar el genitivo τῆς

(34) PG 62,354.

(35) V. Soden, Abbot, Dibelius, Medebielle, etc.

τελειότητος. Unos lo consideran como genitivo de cualidad y entonces la caridad sería adjetivada como «lazo perfecto». Otros ven aquí un genitivo epexegético o de aposición: el vínculo, *que es la perfección*. O, finalmente, como sugiere Masson (36), a manera de un genitivo posesivo: el lazo de la caridad es propio de la perfección, de la vida cristiana realizada precisamente en la caridad.

Partiendo de esta segunda perspectiva, nos adherimos a la exégesis que del texto hace. A. Fridrichsen (37). En primer lugar, repetimos que en un buen contexto paulino es imposible el concepto de «caridad-unión de las virtudes». En San Pablo la caridad es la primera virtud cristiana, y en cierto sentido la sola virtud, no el lazo que coordena y organiza las demás virtudes del creyente.

Fridrischsen expone así su interpretación: «Creemos, pues, que nuestro pasaje quiere decir que la ἀγάπη une entre sí no las virtudes cristianas, sino a los propios cristianos. Ellos son los unidos por la caridad, de suerte que forman una perfección, una totalidad divina. Y esta totalidad, este τέλειον, no puede ser otra cosa que el cuerpo de Cristo, σῶμα Χριστοῦ. El cuerpo de Cristo es una realidad en este mundo, es Cristo mismo en la unidad perfecta de sus miembros. Está encarnado en la Iglesia, que es la τελειότης cristiana. Solamente en la Iglesia existe la perfección, la unidad de Cristo. (Hay que observar el artículo en συνδ. τῆς τελειότητος. Ἡ τελειότης es una cosa concreta y bien definida). Fuera de la Iglesia, es decir, fuera de la ἀγάπη, el hombre lleva su propia vida, separado de Cristo, en un estado desvinculado, demoníaco. Porque la ἀγάπη es elemento constitutivo de la Iglesia. Así, pues, proponemos la siguiente paráfrasis de Col. 3,14: «y sobre todo [revestíos] de la caridad, que une a los fieles, de suerte que forman la totalidad divina [perfecta], el Cuerpo de Cristo». El versículo 15 encaja excelentemente con esta interpretación: «¡que la paz de Cristo reine en vuestros corazones! A ella habéis sido llamado para formar un solo cuerpo» (38).

El tema combinado συνδεῖν-τελειότης se encuentra en la literatura helenística. Leemos en Marco Aurelio: «Todas las cosas están tejidas entre sí y el lazo común es sagrado, y ningún ser es completamente extraño a otro, pues han sido acoplados unos a otros y todos

(36) Ch. MASSON, *L'Epître de saint Paul aux Col.*, Neuchatel-Paris, 1950.
(37) *Charité et perfection*, en «Symbolae Osloenses», 19, págs. 41-45.
(38) O. cit., págs. 45 s.

juntos forman el mismo cosmos. Porque hay un solo cosmos resultante de todos los seres y un solo Dios a través de todas las cosas, y una sola sustancia, una Razón común de todos los seres inteligentes, y una sola verdad, si es que hay (como la hay, en efecto) una sola Perfección de las criaturas del mismo género, partícipes de la misma razón» (39).

En Plutarco se repite el tema con cierta frecuencia: «Siendo cuatro los elementos, el agua ha hecho por su cuenta algo así como el quinto elemento: el mar, el cual ciertamente no es menos útil que aquéllos, entre otras muchas razones por el comercio humano. Así, pues, aquella existencia nuestra, selvática y solitaria, este elemento ha venido a coordinarla y hacerla perfecta, facilitando las ayudas mutuas y produciendo una sociabilidad y amistad por medio de intercambio. Y así dice muy bien Heráclito: «Si no hubiera sol, viviríamos en una noche perpetua»; y, aplicando el cuento al caso, diríamos que, si no hubiera mar, el hombre sería el viviente más selvático e indigente. Afortunadamente este quinto elemento ha hecho posible que la vid pasara de la India a la Grecia, que de la Grecia se extendiera el uso de los frutos a los de allende, que de la Fenicia viniera el alfabeto para aliviar la memoria, y así ha conseguido que la mayor parte de la humanidad no carezca de frutos, de vino y de instrucción» (40).

En el resto del Nuevo Testamento solamente en Jn. 17,23 encontramos casada la idea y expresión de la τελειότης con la unidad comunitaria o eclesial: ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν.

Sin embargo, en la primitiva literatura cristiana encontramos bue-

---

(39) Marc. Aur. 7,9. Cf. A. S. L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, vol. I, Oxford, 1944, pág. 353. El lenguaje de S. Pablo (Ef. 4,4) se asemeja indudablemente a éste. El «lazo sagrado» parece referirse a Il. 8,17-26.

(40) *Mor.* 957 A. No entendemos cómo Dupont (o. cit., pág. 395), para demostrar su exégesis «la caridad-lazo de virtudes» aduce este texto, calificándolo de «le parallèle le plus frappant». H. Almquist (*Plutarch u. das N. T.*, Upsula, 1946, página 121), leyendo con más atención el mismo texto, saca la conclusión contraria: «Interessant als parallele zu Kol. 3,14 ist bes. Mor. 957 A: Das Meer hebt die isolation auf und ermöglicht einen βίος τέλειος voll entwickelt, indem κοινωνία und φιλία mit den Nachbaren durch den Verkehr geschaffen wird; es ist also in dieser Beziehung, σύνδεσμος τῆς τελειότητος. Bei Paulus ist die ἀγαπη das vereinigende Band, das die Gemeindeglieder zur Vollkommenheit verbindet; es ist kaum auf die einzelne Persönlichkeit, sondern aufs Ganze zu beziehen».

nos ejemplos, casi todos ellos emparentados con ideas y expresiones paulinas, en los cuales van estrechamente unidos los conceptos de «caridad», «perfección» y «unidad comunitario-eclesial» (41).

Finalmente, una buena confirmación de la exégesis dada es el texto de Ef. 4,3, que consideramos estrechamente paralelo al nuestro. Efectivamente, aquí también se exhorta a guardar la unidad social, que se considera causada por el «vínculo de la paz»: σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης.

Aquí también se habla de la «caridad», como equivalente de la expresión «vínculo de la paz» (Ef. 4,2).

Ya esta primera consideración nos basta para confirmar el sentido comunitario que hemos atribuído a σύνδεσμος τῆς τελειότητος, vínculo de la unidad eclesial. Sin embargo, creemos que la analogía se refuerza, si tenemos en cuenta el parentesco que en el trasfondo ideológico del A. T. presentan las nociones de εἰρήνη y τελειόω (τέλειον, τελείωσις, τελειότης etc.). En efecto, la misma raíz שלם, que siempre es presupuesta para el griego εἰρήνη, es frecuentemente traducida por los LXX con palabras de la raíz τελ- (42). Y es que en el fondo de ambas expresiones está la noción más amplia de «integridad», «incolumidad». La «paz» bíblica incluye la idea de «seguridad», producida por la buena ordenación social entre las distintas partes de la comunidad y entre éstas y sus dirigentes.

La τελειότης, por su parte, apunta a este mismo concepto de «integridad», «totalidad ordenada y consistente». Nada, pues, tiene de extraño que, como tantas veces, se cruzaran y fundieran ambos conceptos en el firme subsuelo semítico y antiguo testamentario, que a cada paso descubrimos bajo la limpia superficie helenística de San Pablo.

V.=ΚΛΗΣΙΣ

La noción central del A. T. sobre la «elección» se reduce a esta perspectiva: Dios ha escogido al pueblo de Israel, entre todos, para hacer de él *su* pueblo.

---

(41) *Didajé* 10, 5; Barn. 4,10-11; 5,10; 1 Clem. 49-50; Didascalia II, 61, 5.

(42) La raíz שלם incluye la idea de «perfección-integridad». En sirio *šalama* (estar incólume), en árabe *salima* (estar incólume). Los LXX traducen la razí *šalam* por: *a*) τελειοῦν: 2 Cron. 8,16; *b*) τελεῖν: Ne. 6,15; *c*) τέλειος Jud. 20,26; 3 Reg. 8,61; 11,4.10; 15,3.14; 1 Cron. 28,9; Jere, 13,19.

Es cierto que el A. T. habla también de elección de *individuos*; pero esta acción divina se realiza con vistas a una misión o un servicio que se confía al hombre así designado. Abraham, Moisés, David, los Profetas, fueron especialmente «elegidos» para un servicio, para una misión, cuya utilidad redundaría en un grupo, en una comunidad, en un pueblo.

En el N. T. se continúa esta misma línea, y la «elección» es considerada desde el mismo punto de vista, aunque trasladada al nuevo plano de acción divina: la Iglesia. En todo caso, como observa muy bien P. Bonnard (43), «en el N. T. tiene un carácter comunitario muy pronunciado: la «elección» no aísla al hombre, sino que lo une a los otros elegidos.

Desde la noción de «elección» pasamos insensiblemente a la de «vocación» o «llamada» (κλῆσις, καλέω, etc.). Desde luego, un aspecto característico de la «vocación» de Dios es su indiscutible carácter *comunitario*. En las Epístolas paulinas aparece esta perspectiva a flor de tierra: el cristiano recibe su «vocación», por medio de la Iglesia, para ella, y en ella para el mundo. La «llamada» a la salvación sólo se realiza por la integración del «llamado» en la posteridad de Abrahán (Rom. 9,7), en el Cuerpo de Cristo (Col. 1,15); desemboca en la «comunidad del Hijo de Dios» (1 Cor. 1,9), en «la vida eterna» (1 Tim. 6,12), etc.

Muy interesantes a este respecto son las expresiones paulinas κλητοί ἅγιοι (Rom. 1,7; 1 Cor. 1,2), κλητὸς ἀπόστολος (Rom. 1,1; 1 Corintios 1,1), κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom. 1,6), o simplemente κλητοὶ (Rom. 8,28). Seguimos aquí el estudio de Mons. Cerfaux, al que nos adherimos plenamente (43 *b*). La traducción de estas expresiones no es fácil; imposible tomar κλητός por un simple adjetivo «llamado, designado»: «Pablo, a quien llaman Apóstol», los cristianos, «llamados» santos, etc. Por eso, se ha preferido la traducción: «llamados para ser santos, a la santidad». Ahora bien, esta traducción tropieza con graves dificultades gramaticales. En el N. T., κλητός se emplea ordinariamente como sustantivo con un sentido técnico determinado (Mt. 20,16; 22,14; Rom. 8,28; 1 Cor. 1,24; Jud. 1; Apoc. 17,14).

Por eso Mons. Cerfaux busca el origen de estas expresiones duras κλητοὶ ἅγιοι, κλητὸς ἀπόστολος en un calco de la fórmula κλητὴ ἁγία, con que

(43) Voc. Bibl., pág. 89.

(43-b) *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1948, págs. 89 s.

los LXX tradujeron demasiado literalmente la expresión hebrea *miqra qodeš* (Ex. 12, 16; Lev. 22,2-44; Num. 28,25), empleada para designar la convocación del pueblo santo bajo Moisés.

En el encabezamiento de la 1 Cor. κλητοῖς ἁγίοις se presenta como un epíteto de τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, lo que ciertamente confirma el probable parentesco de la expresión paulina con la fórmula septuagintaviral.

Así, pues, κλητοὶ habrá de tener un sentido nominal técnico: los cristianos son «convocados»—elegidos y santos—porque han sido «convocados por Dios; y así la fórmula evoca de nuevo en las Epístolas la comunidad del desierto.

De todo este estudio previo queremos dejar asentada la enorme carga eclesial o comunitaria que el concepto y la expresión κλῆσις tiene en el A. y el N. T., y muy especialmente en las Epístolas paulinas.

Así, pues, pasamos ya al estudio directo de 1 Cor. 126, donde creemos que κλῆσις es una expresión concreta para designar a la comunidad cristiana de Corinto: βλέπετε γὰρ τὴν κλῆσιν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί. οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς.

Ordinariamente se interpreta el sentido de κλῆσις como un sustantivo de acción: el acto de llamar, el «reclutamiento» (Héring); «considerard, hermanos, vuestra propia vocación al cristianismo, las circunstancias que han rodeado esta llamada, la condición en que os ha encontrado» (Huby). Tendríamos, pues, aquí un nuevo sentido de κλῆσις ajeno por completo a esa visión general y paulina que hemos estudiado previamente. Aquí, en efecto, κλῆσις no designaría la «convocación» de Dios, la «invitación» de Dios, hecha a nosotros, de entrar en la vida cristiana, sino una «vocación» concreta a un modo especial *mundano* de llevar el nombre cristiano. Y así, al sabio pagano Dios lo llamó al cristianismo para que aquí, a más de cumplir su función común de creyente, realizara una específica tarea intelectual.

Francamente, este concepto de la κλῆσις se despega no poco de toda la doctrina paulina sobre la unidad de esta misma κλῆσις: el cristiano «ha sido llamado en una sola esperanza de su convocación (Ef. 4,4), «en un solo cuerpo» (Col. 3,15); en la nueva Iglesia ya no hay clases sociales («siervo-libre») ni categorías religioso-nacionales («griego-judío»; «circuncisión-prepucio») ni raciales («bárbaro-escita»), sino «todo y en todo Cristo» (Col. 3,11; cf. Gál. 3,28;

Rom. 10,12); ya «no sirve hablar de circuncisión o prepucio, sino de criatura nueva» (Gál. 6,15).

Y mucho más insistentemente expresará el Apóstol esta unidad social de la vocación cristiana en el capítulo 12 de la misma Epístola primera a los Corintios: καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἕν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι, εἴτε ἐλεύθεροι (1 Cor. 12,13).

Aún más, creemos que San Pablo subraya precisamente la idea contraria: la «llamada» de Dios se produce independientemente de la condición mundana del hombre, y de ninguna manera se subordina a ella o se combina con ella, sino que la iguala con un rasero unitario: la incorporación a Cristo, hasta llegar todos a ser «uno solo» (Gál. 3,28).

Y precisamente esta es la idea que Pablo hace resaltar en nuestro texto: no hay proporción entre los espléndidos frutos que la Iglesia de Corinto está produciendo y la «condición mundana» de sus miembros. Luego aquí la κλῆσις, la «llamada» de Dios está por encima, o, mejor, va a contrapelo de la «condición mundana o humana» de los «llamados». Si, pues, aún seguimos dándole a κλῆσις el sentido general abstracto de «convocación», «llamada», la exégesis se encuentra metida en un callejón sin salida.

He aquí por qué proponemos de nuevo un sentido eclesial a κλῆσις: la «asamblea convocada», la «comunidad cristiana». Ya Teofilacto intuyó esta equivalencia entre κλῆσις y «conjunto de los llamados»: «Ved, dice, y examinad a los llamados a la Fe, y encontraréis que no hay muchos sabios...» (44).

Esta misma exégesis fué adoptada por Estio: «Porro *vocationem* dicit vocatos; sicut alibi *circumcisionem*, circumcisos. Videte, inquit, et considerate vocatos ad fidem, id est, fideles, qui et quales sint etiam illi, qui inter eos praecipui sunt, ut Apostoli Christi» (45).

Y más modernamente por A. F. Maunoury: «considerad de qué hombres se componen vuestras santas asambleas. *Vocatio*, puesto aquí por *vocati*, es lo abstracto por lo concreto» (46).

Sin embargo, los comentarios más recientes o no aluden a esta interpretación, o la rechazan expresamente, como Allo (47).

No seguimos insistiendo en nuestro punto de vista sobre

(44) PG 124,581.
(45) Ed. J. Holzammer, «Moguntiae», 1858, t. I, pág. 378.
(46) *Com. sur les deux Ep. de s. Paul aux Cor.*, Paris, 1879, pág. 28.
(47) *Prem. Ep. aux Cor.*, Paris, 1935, pág. 19.

1 Cor. 1,26, porque pensamos que quedará fuertemente reforzado por la exégesis que inmediatamente pasamos a proponer de 1 Cor. 7,17-24.

En los versículos inmediatamente anteriores, Pablo había tratado un problema específico de *convivencia*: si alguno de los cónyuges se hace cristiano, en principio debe seguir conviviendo con la otra parte, a no ser que no se pueda mantener eficazmente la paz. Hecha esta salvedad, Pablo vuelve a insistir sobre su principio general de la convivencia: «Sin embargo, o sea, dejando aparte esta excepción, cada uno viva conforme el Señor le ha dado en heredad y conforme Dios lo ha «colocado». Y esto es lo que prescribo en todas las iglesias» (v. 17). Allo resume así la interpretación que en la inmensa mayoría de los casos se da de este principio paulino: «San Pablo acaba de autorizar la ruptura del lazo conyugal en ciertos casos; pero ahora quiere advertir que ésta no será la regla ordinaria para las situaciones legadas por el pasado. Que cada uno quede en el estado en que lo ha colocado la Providencia antes de su bautismo. El Cristianismo debe romper lo menos posible el equilibrio antiguo; todos los estados pueden ser santificados excepto, claro está, las situaciones o los oficios inmorales, lo que, por otra parte, no había por qué afirmar. Sin embargo, hay que tomar estos versículos en parte como consejos mejor que como preceptos formales» (48). Hace bien el P. Allo en poner esta última salvedad; de otra manera, la doctrina del apóstol chocaría con su habitual manera de presentar el Evangelio como una fuerza transformadora, universalmente unificadora.

Francamente, el resultado de esta exégesis introduce una clara estridencia en el universalismo soteriológico de San Pablo.

En primer lugar, habría que darle a la terminología empleada en estos versículos un significado completamente extraño. Μερίζω, como observa muy bien en este lugar J. Hénrig (49), quiere decir «dar en herencia» y en este supuesto podría simplemente aludir al destino terrestre del hombre independientemente de su vocación; pero una observación se impone: no es Dios, sino el κύριος, es decir, Jesucristo, el sujeto de μεμέρικεν; se trata, pues de una vocación cristiana. Esta constatación se confirma por el paralelismo entre μεμέρικεν y κέκληκεν; y concluye Héring, que por otra parte, sigue la misma exé-

(48) O. cit., pág. 171.

(49) *Prem. Ep. aux. Cor.*, Neuchatel-Paris, 1949, pág. 55.

gesis que hemos visto en Allo: «Pues καλεῖν tiene un sentido religioso, a saber *llamar a ser cristiano de tal o cual manera*. Se trata, pues, de aceptar, como una manera de realizar nuestra vocación individual de cristiano, la situación social (celibato o matrimonio, libertad o esclavitud) en la que nos encontrábamos en el momento de nuestra conversión».

Insistimos en lo que acabamos de exponer sobre el significado paulino de la κλῆσις, que está por encima e incluso actúa inversamente del estado o situación mundana de los llamados a la fe. Pero lo que dificulta enormemente esta exégesis son las consecuencias que se siguen inmediatamente de su aceptación.

En efecto, según ello Pablo exhortaría a los judeocristianos a permanecer, dentro del cristianismo, en una postura específica, determinada, contradistinta de la de los paganocristianos. Si no, ¿qué significaría la exhortación a un judío converso a seguir siendo judío en la nueva situación cristiana?

Menos incongruente, aunque igualmente dura, sería la exhortación al esclavo cristiano a permanecer en la esclavitud. Según ello, la entrada en la Iglesia sería un freno atenazador que inmobilizaría la vida social. En este caso de la esclavitud nos tropezamos con el máximo inconveniente de la inmediata exhortación paulina: ἀλλ' εἰ καὶ δύνασθαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι: «pero, si puedes ser libre, aprovéchate de ello con preferencia» (50).

En una palabra, la insistente exhortación paulina a borrar, en la nueva situación critiana, toda diferencia entre judío y pagano, siervo y libre, etc., mal se casaría con esta supuesta exhortación a que judíos y paganos, libres y esclavos sigan acentuando esta condición propia en el nuevo estado de la fe. Todo ello nos mueve a suponer que también aquí, sobre todo en el versículo 20 (ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἐν ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω), se refiere a la «reunión», a la «comunidad» concreta en que estaban instalados los creyentes.

Empezamos por dar una visión general de la perícopa desde esta perspectiva. En Corinto, como en las demás cristiandades formadas

---

(50) Ciertamente una mayoría de autores, antiguos y modernos, entienden que aquí hay una exhortación a permanecer en la esclavitud: «y aun cuando puedes ser libre, aprovéchate de la esclavitud». Sin embargo, el sentido es francamente retorcido, y solamente admitido porque lo exige la exégesis, que generalmente se hace de la perícopa paulina. Cf. C. Bauer, *A greek english lexicon of the N. T.*, Cambridge, 1957, pág. 892.

por Pablo, había ya muchos grupos de cristianos que se reunían en distintos sitios y celebraban allí habitualmente la asamblea cultual (51). Cada catecúmeno o neocristiano empezaba a frecuentar una «reunión», una «klesis» determinada. Si se trataba, por ejemplo, de un judío, y la «reunión» por él frecuentada estaba compuesta de una mayoría de paganos, es lógico que se sintiera incómodo y procurara buscar otra «reunión» en que predominaran los precedentes del judaísmo. Lo mismo diríamos de un esclavo, que empezara su vida crisitiana en el seno de una «reunión» con predominio de libres.

Esta actitud presentaba un grave riesgo, contra el que Pablo había luchado violentamente desde el principio de su apostolado: la formación de comunidades «monocoloras». Ya en los Hechos vemos cómo en la propia Jerusalén la iglesia primitiva está dividida en dos grupos, que se sienten mutuamente incómodos: los «helenistas» y los «hebreos» (52). Y no tenemos necesidad de documentar todos los trágicos avatares de la lucha sostenida por Pablo para impedir que en la nueva Iglesia de Cristo reapareciera la odiosa separación entre judíos y gentiles. Cristo con su muerte« ha desrtuído la valla de separación» (Ef., 2,14), que ponía una barrera infranqueable entre ambos grupos irreconciliables, «y ha hecho de los dos grupos, por sí mismos, un solo hombre nuevo, poniendo paz, y reconcialiando a ambos, en un solo Cuerpo, con Dios, por medio de la Cruz, matando en sí mismo la enemistad» (Ef. 2,15-16).

La oportunidad de esta recomendación, hecha precisamente a los corintios, se pone en evidencia con sólo echar una ojeada al estado psicológico de aquella comunidad, tal como se desprende de la misma lectura de la 1 Cor. Ya desde el principio Pablo saca el tema de los «cismas» o «banderías», que apuntaban en la comunidad (1 Cor. 1,10-17).

Pero más gravedad aún presenta el peligro de ruptura en la celebración de la asamblea cultual (1 Cor. 11,7-22). Esta, en efecto, lejos de servir para la nivelación social de clases, que pregona el Cristianismo, iba abriendo brechas dolorosas entre los distintos

---

(51) Cf. Act. 2,46; Rom. 16,3.5; 1 Cor. 16,19; Rom. 16,14-15; Col. 4,15.

(52) Act. 6,1. O. CULLMANN (*Beginnings of Christianity*, en «The Schrolls and the N T. eidted by K. Stendhal», N. York, 1957, págs. 25 s.), cree que ambas comunidades estaban compuestas de judíos palestinenses, pero que los «helenistas» representaban el grupo procedente del ambiente de Qumrân.

grupos. Pablo dice que «al reunirse en asamblea» (συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ), lejos de operarse esa superior fusión en Cristo, se acentúan los «grupos» (σχίσματα), con greve peligro de degenerar en «sectas» (αἱρέσεις) (53). Uno de los motivos—quizás el predominante—de este peligro de escisión en la asamblea cultual era la discriminación social: en lugar de esperar que la asamblea estuviera completa y que los alimentos, traídos por unos y otros, fueran equitativamente distribuídos, los cristianos más desahogados se apresuraban a comer su porción sin aguardar la llegada de los pobres, que habrían sido retenidos más tiempo por sus ocupaciones (54). Esto indudablemente producía una lamentable diferencia: mientras unos pasaban hambre, otros llegaban al exceso de la embriaguez (ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει, v. 21). De aquí se sigue lógicamente la tendencia en los pobres, «avergonzados» (καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας, v. 22), a formar ellos un grupo separado. Esto es precisamente lo que creemos que Pablo quiere a toda costa impedir con su exhortación de 7,21: «¿Has sido convocado, siendo esclavo? No te importe». En la nueva Iglesia esas diferencias no cuentan, pues, por una parte, el esclavo es ya «un liberto del Señor» (7,22), y, por otra, «el libre es un esclavo de Cristo» (7,22).

Volviendo, pues a la perícopa de 7,17-24, creemos que entendida κλῆσις en este sentido comunitario («reunión», «asamblea»), se ilumina todo el pasaje y queda perfectamente encajado en el pensamiento paulino. Pablo exhortaría a los fieles a no cambiar de «reunión» o de «asamblea» por motivos diferenciales (judaísmo-paganismo, esclavitud-libertad), ya que éstos deben quedar superados y fundidos en la unidad de la fraternidad cristiana. Cada uno debe continuar en la «convocación», o en la «reunión», en que empezó su vida cristiana, y no debe preocuparse de su *situación mundana*, previa a su fe, ya que en la nueva situación sólo hay una motivación de unidad: la fe en Cristo.

---

(53) Cf. H. Schlier, ThWbNT I, 181 s.

(54) Este sería el sentido de προλαμβάνειν τὸ ἴδιον δεῖπνον Cf. Héring, o. cit., pág. 99.

(55) Véanse mis artículos: *Función pleromática de la Iglesia según San Pablo*, en «XIII Semana Bíblica Española», Madrid, 1953, págs. 73-109; *Sentido soteriológico de* κεφαλή *en la cristología de San Pablo*, en «Anthologia Annua» I, Roma, 953, págs. 185-224; *San Pablo. Cartas de la Cautividad*, Roma-Madrid, 1956, págs. 345 ss.

VI.—ΠΑΗΡΩΜΑ (55)

1. *Antecedentes.*

Empezamos por descartar, con muchos autores modernos (56), el posible origen gnóstico del concepto y expresión πλήρωμα en las Epístolas paulinas, ya que ello constituiría un manifiesto anacronismo.

Por el contrario, partimos del supuesto, hoy generalmente admitido (57), del estrecho parentesco que πλήρωμα, como tantos otros conceptos y expresiones, presenta entre San Pablo, y el estoicismo vulgarizado. Apoyándonos en los resultados del estudio de Dupont, en gran parte basados en los Escritos Herméticos, ofrecemos esta perspectiva panorámica del uso estoico de «pleroma».

A) El universo es una totalidad, pero no en sentido pluralístico y multitudinario (πλῆθος), sino en sentido de una unidad cerrada: «pleroma» (58). Observa el mismo Dupont que aquí la noción de «pleroma corresponde perfectamente a la de σῶμα. Ambas se refieren a una pluralidad considerada como unidad. Como la noción cósmica de σῶμα, la de πλήρωμα incluye a todo el universo creado y la divinidad que penetra este universo y asegura su unidad.

B) El mundo es el «pleroma de la vida» (59). La expresión πλήρωμα τῆς ζωῆς no designa un conjunto misterioso de potencias divinas, sino el cosmos entero en cuanto que posee la vida, la totalidad de las cosas en cuanto que está llena del principio divino que la constituye en un gigantesco ser viviente. Así, pues, el «pleroma de la vida» no es la vida en su totalidad en cuanto existiendo fuera del cosmos, sino el cosmos en cuanto está lleno de vida. Esta unidad del mundo-pleroma está condicionada a la mutua cohesión de sus partes (συνέστηκεν), lo mismo que el ser viviente que necesita la unidad orgánica para poder conservar la vida.

---

(56) BENOIT, *Corps, Tête et Plérôme dans les Ep. de la captivité*, RB, 1956, página 33.

(57) Cf. J. DUPONT, *Gnosis*..., p. 453 ss.

(58) Corp. Herm. tract. XVI, 3; A. D. KNOCH-A. G. FESTUGIERE, Paris, 1945, II, p. 232 s.

(59) Corp. Herm., tract. XII, 15-16; KNOCH-FESTUGIERE, I, p. 180.

C) Pleroma, como se desprende de la simple lectura de los Escritos Herméticos, tiene un sentido ambivalente. Por una parte, es algo pasivo: el cosmos es «pleroma» porque *está* lleno de un espíritu vificador; Dios es «pleroma», porque es el conjunto vital del Bien y de la Vida; pero precisamente porque Dios es «pleroma», porque *está lleno*, puede también *llenar* a otros. Hay, pues, un sentido de *plenitud desbordante*.

Esta ambivalencia (lleno-llenador) aparece también en los escritos de Filón. Según el judío alejandrino, Dios está lleno de sí mismo, es una plenitud; y porque está lleno de s ímismo, lo llena todo y abarca todo (60). Por otra parte, el mismo cosmos es un «pleroma», *lleno* de vida que le comunica el Logos como *cabeza* del *pleroma*. El Logos es cabeza del «pleroma» cósmico, porque éste, a fuer de «soma» viviente, necesita de la corriente vital de la cabeza (61).

2. *Textos paulinos.*

La enorme influencia que el bagaje literario del estoicismo vulgarizado ejerció en San Pablo se pone de relieve sobre todo en las Epístolas de la cautividad y muy especialmente en este tema πληρόω, πλήρωμα, etc., como inmediatamente pasamos a comprobar.

El primer texto paulino es Col. 1,19: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. Examinando la terminología hermética hemos observado que «pleroma» no designa nunca un conjunto misterioso de potencias divinas, sino que tiene una significación, por así decirlo, espacial: se trata siempre de algo o de alguien que está lleno. Dios es el «pleroma» del bien, el cosmos es el «pleroma» de la vida. Cuando aquí San Pablo dice que en Cristo reside *todo el pleroma*, no hemos de entender «pleroma» en el sentido abstracto de *perfección*, sino en el sentido concreto y técnico de algo o alguien que está lleno.

Una determinación más exacta la encontramos en el capítulo siguiente: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. (Col. 2,9). La θεότης —el «ser divino»—no es, en el concepto palino, una caulidad estática, introvertida, encerrada en sí misma; al contrario es algo dinámico y superfluente, activo y propagador (62). En

(60) Leg. Alleg., I, 44.

(61) Cf. J. Aucher, *Philonis Judaei Opera Omnia ad librorum omnium fidem edita*, t. VII, Leipzig, 1853, p. 388.

(62) Cf. Cerfaux, *Théol. de l'Egl.*, p. 245; Stauffer, ThWbNT, III, p. 120.

ambos textos se supone y se insinúa la comunicación *ad extra* de esta deidad residente en Cristo. Según Col. 1,19 el «pleroma» reside en Cristo en cuanto que éste es la causa o instrumento de la creación de los seres y de la reconciliación universal. En Col. 2,9 el pensamiento es aún más claro: *en Cristo habita el pleroma de la deidad*, y a continuación, como consecuencia, esta frase καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. Porque en Cristo reside la *llenez* (πλήρωμα), los cristianos han sido *llenados* y continúan *llenos* (πεπληρωμένοι).

Es exactamente la misma perspectiva del pensamiento hermético; porque en Dios reside el «pleroma» de la vida, el cosmos se beneficia de su superabundancia hasta convertirse, él también, en un «pleroma».

En cuanto al concepto de κατοικεῖν, ello revela, sin duda, un sentido espacial o local. Cristo es considerado como un lugar, probablemente como un templo lleno de δόξα de la presencia divina: el «cuerpo» (σωματικῶς) de Cristo resucitado es el *lugar*, el *templo nuevo*, en donde se asienta la divinidad, el poder divino de la santificación.

Esta misma perspectiva creemos que se presenta en algunos textos de Ef. En Ef. 3,19 Pablo exhorta a sus fieles: ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. El punto de partida de la exhortación se halla en el versículo 17: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Todo el pasaje sigue empleando locuciones anejas a la metáfora «morada» (κατοικητήριον τοῦ θεοῦ 22,22); «arraigados y cimentados (τεθεμελιωμένοι) en la caridad», «la latitud y la longitud, la altura y la profundidad». El empleo de las dimensiones espaciales es un tema clásico del estoicismo vulgarizado, íntimamente conectado con la noción de «pleroma»: las dimensiones se emplean para subrayar la totalidad o la inmensidad del universo, en su calidad de «pleroma (63). Estas razones específicas, unidas a todo lo que vamos diciendo del empleo genérico del tecnicismo «pleroma» en las Epístolas de la cautividad nos inducen a creer que se trata, no de la perfección en general y en abstracto, sino del concepto específico de «pleroma».

Así, pues, comparando Ef. 3,19 con Col. 2,9, podemos deducir que el πλήρωμα τοῦ θεοῦ del primero equivale al πλήρωμα τῆς θεότητος del segundo. En ambos casos se habla de κατοικεῖν (Col. 2,9; Ef. 3,17) y se considera el «pleroma» como una fuente de la que se «llenan»

(63) Cf. DUPONT, o. cit., p. 476-489.

los cristianos (Col. 2,10: καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρώμένοι; Ef. 3,19: ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ).

Así, pues, el πλήρωμα τοῦ θεοῦ es Cristo, y San Pablo recomienda a los fieles que se vayan acercando (εἰς) a esta fuente de plenitud para irse ellos también *llenando*. Como vemos, la idea de siempre: el «pleroma», es una plenitud desbordante. Este último sentido de «plenitud desbordante» aplicado a Cristo se evidencia, sobre todo, a través de Ef. 4,10 (ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα) y 1,23 (τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου) en donde se afirma que Cristo, al subir a los cielos, *llena* o está en vías de *llenar* todas las cosas. Aquí el verbo πληρόω forma parte del tecnicismo general. Lo interesante es la afirmación universalística de San Pablo: Cristo, en su calidad de *pleroma de Dios*, no solamente está completamente *lleno* (sentido pasivo), sino que el campo de su «plerosis» (sentido activo) es absoluto y universal: τὰ πάντα.

3. *La Iglesia -pleroma.*

Con estos antecedentes pasamos ahora al estudio de los textos paulinos, en los que creemos que el sustantivo abstracto πλήρωμα es utilizado, en un sentido comunitario, como una equivalencia de la Iglesia.

El primero es Ef. 1,22-23: καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ παντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ ἐν πᾶσι πληρουμένου. Vuelve aquí el Apóstol sobre el tema básico de Col.: la supremacía universal de Cristo: Cristo está «por encima de todo Principado y Potestad, y Virtud, y Dominación, y sobre todo nombre que se nombra no sólo en este eón sino en el venidero» (v. 21), y termina el Apóstol presentándonos el cuadro glorioso del «Christos Pantokrátor», el Cristo resucitado y glorioso, investido por Dios de una jurisdicción universal: «y todas las cosas puso debajo de sus pies». Como en Col. 1,15-16 el ser «imagen de Dios» y «primogénito de toda criatura» y en Fil. 2,6-11 el ser «Kyrios», aquí también el «tener todas las cosas debajo de los pies» pertenece a la misma línea teológica de la tipología adámica: Cristo es el verdadero Adán, en el que se realiza hsitóricamente el contenido de aquella semejanza divina (Gen. 1,26-27), según la cual el hombre participaría del dominio universal del Creador (cf. Ps. 8,7: πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν πόδων αὐτοῦ). Continúa el Apóstol: «y a El lo dió cabeza-sobre-todas-las-cosas a la Iglesia». El ὑπὲρ πάντα ha sido entendido por

algunos adverbialmente: lo ha dado a la Iglesia como «summum caput», cabeza excelentísima; o también: por encima de todo lo ha dado a la Iglesia como cabeza. Ambos sentidos son difíciles de sostener y no encuentran eco en el resto de la Epístola ni paralelo en toda la teología paulina. Por eso la mayoría de los exégetas contemporáneos retienen el sentido obvio de la frase: «Cristo cabeza-sobre-todas-las-cosas», cabeza o jefe universal.

Pues bien, este Cristo cabeza universal ha sido dado por Dios a la Iglesia. El relativo ἥτις con que a la Iglesia se le adjetiva a continuación, tiene un indudable matiz causal: «utpote quae», «en cuanto que», «la cual precisamente». Con ello quiere indicar que hay una relación, para la Iglesia, entre «tener a Cristo como cabeza» y «ser su cuerpo y su pleroma». Como quiera que el pensamiento del Apóstol va claramente al cuadro genesíaco de la primera pareja humana, creemos que la presentación de la Iglesia al lado de Cristo, como su «cuerpo» y su «pleroma», supone implícitamente un segundo binomio «Iglesia = nueva Eva», correspondiente al otro «Cristo = nuevo Adán».

En Gen. 2,18-20 se nos presenta a Adán como superior a todos los otros seres vivientes, a los que él impone el nombre; y basándose precisamente en esta superioridad, se anuncia la conveniencia de formarse una ayuda adecuada a él». Probablemente esta «colaboración» que ningún otro animal puede ofrecer al hombre, y para la que fué creada la mujer, es la expansión de la vida.

Ahora bien, en nuestro pasaje la Iglesia es también presentada al lado del nuevo Adán dominador, pero de ella se dice que es el «cuerpo» de Cristo. ¿Corresponderá esta expresión al «adjutorium simili sibi» del Génesis? San Pablo llama expresamente al marido «cabeza de la mujer» (1 Col. 11,3) y a la mujer «cuerpo» del marido (Ef. 5,28). Este binomio «cabeza-tronco» equivale, pues, a este otro de marido-mujer».

En Col. y Ef. «cuerpo» adquiere una nueva matización: no ya subraya la unidad en la multiplicidad, como en Rom. y 1 Cor., sino el carácter de «instrumento vital» (64); en la cabeza reside toda la energía vital; sin embargo, necesita del cuerpo como de instrumento para ejercer y actuar *ad extra* esta energía.

Igualmente, el marido con respecto a la mujer, según la antigua

---

(64) Cf. González Ruiz, *Cartas de la cautividad*, p. 357 ss.

biología: sin el concurso de ella, el semen vital no se despliega en nuevos seres vivientes (65).

Teniendo en cuenta estos antecedentes, entramos ya de lleno en la segunda parte de la adjetivación: τό πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρομένου. El sentido activo de «complemento», dado a «pleroma» por muchos autores (66), es hoy abandonado generalmente como filológica y literariamente improbable en el contexto paulino. Los autores modernos, en general, prefieren el sentido pasivo: «llena» o «llenada» por Cristo (67). Consiguientemente, el participio de la voz media (πληρουμένου) es considerado o simplemente como activo o en el sentido clásico de la voz media. En ambos casos Cristo «llena» y no «es llenado».

Ahora bien, como acabamos de ver, no podemos negar el carácter técnico que «pleroma» presenta en Col. y Ef., en estrecho parentesco con la terminología estoica. Y en este sentido creemos que aquí se llama a la Iglesia «pleroma» de Cristo, como a Cristo se le había llamado «pleroma» de Dios.

Cristo lo llena todo. Pero no lo hace directamente: tiene en la Iglesia su «pleroma», en la que El deposita toda la energía salvadora para, desde aquí, irradiarla por todos los ámbitos del cosmos.

Como vemos, coinciden aquí ambas nociones de «cuerpo» y «pleroma»: la Iglesia es el instrumento, la central energética, por medio de la cual y a través de la cual Cristo va «llenando» el cosmos con sus dones salvadores.

Así ya entendemos mejor la expresión «cabeza-sobre-todas-las-cosas». Dios ha querido que Cristo, en su calidad de «cabeza universal», Señor y Salvador del cosmos, fuera dado a la Iglesia, para que ella, como instrumento suyo, hiciera efectivo este señorío cósmico: esa «soteria» universal (68).

El segundo texto paulino, en que a la Iglesia se la llama expresamente «pleroma de Cristo» es Ef. 4,12-13: πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν

---

(65) Cf. González Ruiz, *Cartas de la cautividad...*, p. 357 ss.

(66) Ambrosiaster, Teofilacto, Sto. Tomás, A Lapide, Estio, Bisping, Simar, Juergensmeyer, Dillersberger, Prat, Benoit, etc.

(67) Henle, Belser; Knabenbauer, Meinertz, Fecker, Wikenhauser, Cerfaux, Percy, etc.

(68) Esta exégesis fué ya insinuada por J. Vosté O. P., *Commentarius in Ep. ad Eph.*, 2.ª ed., Roma-Paris, 1932, p. 135; y por H. Schlier, *Die Kirche im Epheserbrief*, Münster Westf., 1949, p. 89 s.

ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως, καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ.

De este pasaje subrayaremos la vertiente que interesa a nuestro objetivo. El tema central es la construcción de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Es una obra progresiva, comenzada por Cristo el día de su ascensión (v. 10) y que irá *in crescendo* indefinidamente hasta el final del presente «eón». Los temas «cuerpo» y «edificio» se yuxtaponen y entrecruzan como tantas veces en la terminología paulina. El último inciso es el que nos interesa directamente: εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Dejamos a un lado todas las explicaciones que no tienen en cuenta el carácter técnico de «pleroma» en Col. Ef. Todas ellas coinciden en destacar estas ideas genéricas de perfección, plenitud, etc. Como tecnicismo, creemos que la sugerencia del P. Médebielle (69) es la más acertada: el «pleroma» de Cristo es la Iglesia. En efecto, en todo el pasaje se viene hablando de la Iglesia, precisamente en cuanto totalidad unificada, y todas las metáforas desembocan en la misma idea: «construcción», «cuerpo», unidad de fe y de «conocimiento».

El P. Bénoit (70) acepta el sentido eclesial de «pleroma», pero le añade una dimensión nueva. Propiamente hablando, la Iglesia, compuesta sólo de hombres, es denominada «cuerpo de Cristo»; pero cuando Pablo quiso designar el universo que, sin ser el cuerpo de Cristo, está, sin embargo, englobado en su obra re-creadora, no encontró término más a propósito que «pleroma». El «pleroma», pues, no sería estrictamente la Iglesia, sino el «contexto» de la Iglesia, su campo universal de acción.

No creemos, sin embargo, que haya que llegar a esta sutileza de *identificación no adecuada* entre «cuerpo» y «pleroma», aplicado a la Iglesia. La exégesis, tal como la hemos propuesto, nos ha ido llevando lógicamente a una completa adecuación de las dos expresiones eclesiales. La reserva del P. Bénoit quizás se explique, teniendo en cuenta que él no considera el aspecto de «instrumento» de expansión cósmica, que, según creemos, incluye la metáfora «cuerpo» en Col. Ef.

---

(69) *Ep. aux Eph.*, en «La Sainte Bible...» de L. Pirot, t. XII, 1938, p. 57; cf. S. Hanson, *The unity of the Church...*, p. 158.

(70) *Corps, Tête et Plérôme dans les Ep. de la captivité*, RB, 1956, p. 57.

A lo sumo, podríamos decir que la idea de mediación cósmica universal, que ya se contiene en la expresión «cuerpo» de Col.—Ef., es expresada más propia y directamente con la metáfora «pleroma»: la Iglesia es «pleroma» de Cristo, poque de El ha recibido el Espíritu para difundirlo a través de todo lo creado.

VII.—ΚΛΗΡΟΣ

Ya desde los tiempos homéricos κλῆρος significa «lote» y la «tierra» recibida en lote (71).

Igualmente en el A. T. κλῆρος y κληρονομία significan frecuentemente el campo concreto, que ha sido asignado a Israel: Josué es enterrado πρὸς τοῖς ὁρίοις τοῦ κλήρου αὐτοῦ (Jos. 24,31 = MT Jos. 24,30: נַחֲלָה); y las tres tribus y media no deben regresar a su región ἕως ἂν καταμερισθῶσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἕκαστος εἰς τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ (Núm. 32,8). El Señor es el κλῆρος de los levitas (Dt. 10,9; 18,2), como asimismo su κληρονομία (Núm. 18,20).

Ambas expresiones — κλῆρος y κληρονομία — expresan que la Tierra de Canaán no ha sido adquirida por el esfuerzo de Israel, sino que ha sido una concesión divina la que ha asignado el país a la posesión israelita. Κλῆρος se refiere primariamente al hecho o estado de la distribución; κληρονομία a la duración y seguridad de la posesión. Toda la Tierra ha sido distribuída al pueblo como tal, y los respectivos κλῆροι a las tribus, familias y grupos.

La única vez que San Pablo usa κλῆρος es en Col. 1,12: εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν φωτί. El significado eclesial de κλῆρος ya se patentiza por el estrecho paralelismo del v. siguiente: καὶ μετέστησεν [ἡμᾶς] εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

Κλῆρος se presenta claramente como una aposición o equivalencia de «reino del Hijo de su amor».

En este último sentido comunitario había sido empleado por Pablo, en Act. 26,18, al definir su misión divina como «un procurar a los hombres el recibir el perdón de los pecados y el «kleros» *entre* los consagrados por la fe en Cristo».

---

(71) Herod. II, 109; Ditt. Syll. 169, 59 ss.; cf. W. Foerster, ThWbNT, III, 757.

Claramente eclesial es la significación de κλῆρος en 1 Pe. 5,3: μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γενόμενοι τοῦ ποιμνίου, donde κλῆρος equivale a ποιμνίον: El tecnicismo llegó a ser moneda corriente en la literatura de los Padres Apostólicos (72).

Finalmente, para definitiva confirmación podemos añadir que en la literatura helenística, como se desprende abundantemente de los papiros, κλῆρος se usa frecuentemente por «parcela de tierra» (73).

José M.ª González Ruiz.

(72) S. Polic. 12, 2; Ign. Anto; Ef. 11, 2; Trall. 12, 3; Rom. 1, 2; Fil. 5, 1.
(73) Cf. Moulton, Milligan, p. 347.

NOTAS

Un libro importante sobre los géneros literarios (*)

Han aparecido en un volumen las trece comunicaciones presentadas a la Sección I del Congreso de Ciencias Eclesiásticas que tuvo lugar en Salamanca (29 abril-7 mayo 1954), con ocasión del VII Centenario de aquella Universidad.

El elenco de las ponencias, que constituye, a la vez, el índice general de materias del libro que nos ocupa, es realmente sugestivo, por lo que juzgamos oportuno consignarlo inmediatamente:

I. *La controversia sobre los géneros literarios bíblicos desde fines del siglo pasado hasta nuestros días*, por el P. Juan Prado, C.SS.R. (pp. 1-40).

II. *Inspiración y géneros literarios*, por el P. Manuel Tuya, O. P. (pp. 41-72).

III. *Géneros literarios en la literatura semítica extrajudía*, por Giuseppe Ricciotti, C. R. S. A. (pp. 73-94).

IV. *Genres littéraires dans la littérature juive postbiblique*, por el P. Jean Bonsirven, S. I. (pp. 95-110).

V. *I generi letterari nella letteratura talmudica*, por Eugenio Zolli (pp. 111-114).

VI. *Genres littéraires dans le Pentateuche*, por el P. André Robert, P. S. S. (pp. 115-124).

VII. *Géneros literarios en los libros del Antiguo Testamento lla-*

(*) *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*. Congreso de Ciencias Eclesiásticas, con ocasión del VII Centenario de la Universidad de Salamanca (29 abril-7 mayo de 1954), Juan Flors, editor, Barcelona, 1957, VIII más 308 páginas, en 4.º

mados históricos, fuera del Pentateuco, por el P. Johannes Schildenberger, O. S. B. (pp. 125-168).

VIII. *Géneros literarios en los Profetas*, por el P. Maximiliano García Cordero, O. P. (pp. 169-190).

IX. *Géneros literarios en los Sapienciales*, por el P. Alberto Colunga, O. P. (191-218).

X. *Géneros literarios en los Evangelios*, por Salvador Muñoz Iglesias (pp. 219-244).

XI. *L'interpretation apocalyptique de l'histoire*, por el P. Béda Rigaux, O. F. M. (pp. 245-274).

XII. *Les genres littéraires d'après les Pères de l'Eglise*, por el P. Jean Daniélou, S. I. (pp. 275-284)

XIII. *Magisterio de la Iglesia sobre los géneros literarios*. por Lorenzo Turrado (pp. 285-308).

En su conjunto, el presente libro constituye una introducción, bastante completa y variada, a la cuestión de los géneros literarios en la Sagrada Escritura. Su lectura, en todo caso, será provechosa. La mayor o menor originalidad en el estudio de las diferentes materias viene dada, en parte, por el tema mismo de que se trate y, en parte también, por el enfoque de cada autor a su trabajo respectivo (1).

Y ahora pasemos revista a cada uno de los artículos del libro:

I. El estudio del P. Prado representa una exposición, objetiva y documentada, de los avatares y estadios por los que ha discurrido la controversia sobre la teoría de los géneros literarios en la Sagrada Escritura, durante el último medio siglo. El P. Prado, siguiendo su método acostumbrado, ha hilvanado con mano experta una buena cantidad de textos de los autores más representativos en la historia de la controversia, uniéndolos con el hilo de sus breves comentarios, sobrios y prudentes. Ha dado cabida también a los autores españoles más dignos de mención, que desde

(1) El P. Ausejo hizo una reseña, más extensa que la presente, al dar noticia, en esta misma Revista, de las sesiones dedicadas a la S. E. en el Centenario de la P. Universidad, aún antes de haber sido publicado el libro. Cfr. Fr. Serafín Ausejo, O. F. M. Cap.: *VII Centenario de la Universidad de Salamanca. Semana bíblica*, Estudios Bíblicos, XIII (1954), 211-231.

nuestras fronteras siguieron las disputaciones o intervinieron en ellas.

II. El P. Tuya proyecta principalmente su trabajo sobre el problema que plantea la interferencia del carisma inspirativo con la peculiar psicología de los hagiógrafos. Lo más digno de destacar en este estudio es la exposición de la llamada teoría de la *disociación*, según la cual, el carisma inspirativo, al actuar en el intelecto del hagiógrafo, produciría una 'disociación' entre los juicios teórico y práctico, siendo sólo en este último donde especialmente operaría el carisma.

III. En tercer lugar se inserta la comunicación de Ricciotti, de escaso interés. El autor hace una recopilación de textos de algunas literaturas orientales antiguas —publicados en cien ocasiones— de diverso carácter —históricos, poéticos, sapienciales, etc.— y termina con la conocida conclusión de que en las antiguas literaturas semíticas se dan diversos géneros literarios.

IV. El P. Bonsirven hace una síntesis de la temática de los libros apócrifos y de la literatura judía postbíblica. No aborda la determinación y análisis de los géneros literarios *in specie*, ni el estudio de los procedimientos literarios. El lector encontrará en este trabajo una excelente introducción a la temática de la literatura en cuestión y un buen número de sabias consideraciones.

V. El artículo de Zolli resulta demasiado sucinto (tres págs. y media). Aunque no deje de ser útil, el tema está tratado con excesiva brevedad. En la literatura talmúdica ve Zolli los géneros jurídico o histórico-jurídico, histórico-narrativo, parabólico-sapiencial, elegíaco y litúrgico.

VI. Según el P. Robert, los géneros literarios del Pentateuco son principalmente dos: legislativo e histórico; ambos, empero, se dan frecuentemente en un mismo relato. En todo el Pentateuco, incluso en el Deuteronomio, pueden hallarse partes narrativas. Existe una diferencia entre los relatos de hechos acaecidos en la época mosaica y los de la historia primitiva. En el artículo del P. Robert, salpicado de sabias apreciaciones, se echa de menos un examen más prolijo de los géneros y procedimientos literarios.

VII. El artículo del P. Schildenberger es el más largo del libro Es de advertir que el autor ha rehecho su trabajo con vistas a la

publicación y se ha dado entrada a gran número de párrafos, que no tuvieron lugar en la comunicación oral. El trabajo es rico en profundas observaciones y responde bien al tema propuesto. La amplitud de la cuestión ha impedido mayor prolijidad en los problemas de detalle, con detrimento, alguna vez, de la profundidad. Es tal la cantidad de puntos estudiados, que se hace imposible ofrecer un resumen apto en pocas líneas. El P. Schildenberger clasifica los libros históricos extra-Pentateuco en tres grupos; examina sus tres propiedades fundamentales. Se extiende luego a muchas cuestiones concretas (narraciones de conquistas y destrucción de ciudades, etimologías, etc.). Aborda el problema del influjo inspirativo en los procedimientos y convencionalismos literarios, etc.

VIII. Una interesante introducción para la exégesis de los libros proféticos se contiene en las páginas del P. García Cordero. El autor expone agudas consideraciones sobre el mesianismo y hace resaltar la importancia de la perspectiva mesiánica como clave para la interpretación de los escritos proféticos. Igualmente hay apreciaciones notables sobre la psicología de los videntes hebreos. En una segunda parte, el P. G. Cordero hace una relación de géneros literarios. Esta parte es susceptible de discusión —las posiciones del autor son perfectamente defendibles—, tanto por lo que atañe a los criterios de distinción de los diversos géneros, como por lo que se refiere a la clasificación de los pasajes, según los mismos géneros. Algunos de los que el autor llama géneros, mejor sería, tal vez, incluirlos en los procedimientos literarios.

IX. El P. Colunga hace, primeramente, un estudio del contenido del libro de *Job* y concluye que es de género simbólico, forma poética y contextura dramática. En los *Salmos* predomina el género lírico, juntamente con otros géneros menores. En los *Proverbios* y en el *Eclesiástico* se encierra la «sabiduría popular»: ambos están inspirados en la literatura profética. Habla de cuáles fueron los fines del autor del *Eclesiastés*. El *Cantar de los Cantares* es una alegoría general. La *Sabiduría* tiene dos partes: *teórica*, donde con expresión y concepción griegas se expone una doctrina substancialmente hebrea; la segunda es una historia especial, en la que hay frecuentes pasajes de tipo midrásico.

X. Muñoz Iglesias, tras una breve introducción de conjunto y una aguda discriminación entre géneros y procedimientos litera-

rios, pasa a apuntar una clasificación de estos últimos en los Evangelios, de modo sucinto pero penetrante. Finalmente se extiende en el estudio de un punto concreto: el *procedimiento imitativo* en el Evangelio de la Infancia (Lc. I-II).

Tanto por el enfoque del tema, como por el modo de tratarlo, constituye probablemente el artículo más sugestivo de la publicación. Estimo oportuno traer aquí las palabras que la autorizada pluma de Coppens acaba de escribir en la breve reseña (poco más de media página) que hace del libro que nos ocupa: «On n'y trouvera (en el presente libro) rien de très original ou d'inédit, à l'exception de l'étude de S. Muñoz Iglesias sur l'évangile de l'enfance. Nous rencontrons ici, en dépendence de Burrows, une des premières tentantives pour aborder d'un point de vue critique l'analyse littéraire de l'enfance lucanien. Matière délicate au suprême degré. L'auteur insiste vivement sur les schématismes qui caractérisent le document. Il suppose que Luc dépend d'une source écrite, c'est à savoir, d'un récit composé par l'apótre Jean. Celui-ci aurait puisé dans les souvenirs de la Vièrge. Il les aurait amplifiés et schématisés, les rédigeant dans une langue sémitique et s'inspirant du parallelisme Samuel-Jésus, qui lui aurait été suggeré par la lecture du premier livre de Samuel» (2).

XI. Como indica el título de la ponencia, el P. Rigaux, más que tratar del género apocalíptico, estudia la interpretación que de la historia bíblica hace la literatura de género apocalíptico. El artículo es rico en puntos de vista penetrantes. La apocalíptica es hija del profetismo. La historia, vista desde esta dimensión apocalíptica, adquiere un sentido preferentemente edificativo y teológico, ante el cual la materialidad de los hechos cede en interés. Tres elementos fundamentales se distinguen en la interpretación apocalíptica: un cierto determinismo; una especie de dualismo (luz-tinieblas); la proyección escatológica. Son interesantes las consideraciones sobre el Apocalipsis de S. Juan. Conclusiones: 1) No existe una solución de continuidad entre la apocalíptica judía y el *kérigma* evangélico y apostólico; 2) ambas apocalípticas tienen un fondo común, con matices distintos; 3) la apocalíptica, en su conjunto, constituye una teología de la historia.

(2) Cfr. J. Coppens: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXXIII (1957), 745.

XII. Propiamente, los Padres, afirma Daniélou, no llegaron a tener nuestra actual preocupación por los géneros literarios, ni se plantearon formalmente el problema. Es una adquisición de la escuela antioquena el interesarse por conocer el fin que, en cada caso, tuvieron los hagiógrafos al escribir sus libros. Se resalta el impulso que dieron los Padres antioquenos a la exégesis, al aplicar a ella los conocimientos de la gramática; elaboraron el concepto de «sentido literal» y lograron hacer la primera gran penetración científica en el contenido doctrinal de la Biblia.

XIII. Finalmente, Turrado hace una ponderada síntesis de la doctrina del Magisterio eclesiástico en torno a los géneros literarios. Las conclusiones podrían resumirse así:

1) Todas las intervenciones de la Iglesia consideran como principio inconcuso el dogma de la inerrancia bíblica. 2) La mayor parte de esas intervenciones atañen al género histórico, que presenta mayores dificultades. 3) Los documentos eclesiásticos mantienen la línea de no apartarse, sin sólidos argumentos, de la opinión tradicional, pero no se han opuesto a ir incorporando a la doctrina aquellas adquisiciones ciertas y comprobadas de las ciencias bíblicas, aunque fueran nuevas en la tradición científica cristiana. 4) Al citar o emplear los documentos que el Magisterio eclesiástico ha ido publicando en el transcurso de los tiempos, hay que tener la cautela de considerarlos en su marco histórico y en relación con otros documentos paralelos, ya que muchas cuestiones, hoy día, con el progreso de los estudios bíblicos, «sub novo aspectu apparent».

Para terminar, hemos de decir que las cualidades editoriales de la presente publicación son dignas y cuidadas. Sólo excepcionalmente ha pasado alguna pequeña errata.

José M.ª Casciaro

NOTICIARIO

Congreso Católico Internacional de Ciencias Bíblicas

Por iniciativa de la Universidad Católica de Lovaina y aprovechando la oportunidad de la Exposición Internacional de Bruselas, se ha celebrado en esta última ciudad, desde el 25 al 30 de agosto de 1958, un magno Congreso Internacional de Ciencias Bíblicas.

La sesión inaugural tuvo lugar en el auditorio del Pabellón de la Santa Sede, presidiendo el acto los cardenales Van Roey y Ruffini, Mons. Charue, obispo de Namur y otras personalidades académicas.

El resto de las sesiones se celebró en el ambiente más recogido y adecuado de Lovaina, cuya Universidad cedió generosamente sus locales para que en ellos se desarrollaran las ponencias de las distintas sesiones.

Estas eran seis, distribuídas de la siguiente manera: Introducción, Próximo Oriente, Ambiente del Nuevo Testamento, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Teología Bíblica.

Nos es imposible en esta breve crónica dar cuenta de las setenta y cuatro ponencias desarrolladas en las distintas secciones por los investigadores bíblicos de las diversas nacionalidades. Nos ceñimos solamente a dar cuenta a nuestro lectores de la abundante participación española, que en número de nueve ponencias tuvo lugar según el siguiente **elenco:**

— R. P. Máximo Peinador: *Conceptus de Theologia biblica.*

— R. P. A. Díez Macho: *Le manuscrit neofiti I de la Vaticane: un manuscrit complet du Targoum «palestinien».*

— R. P. L. Arnaldich: *La formación de Eva* (Gen. II, 18-24).

— M. I. Sr. D. Salvador Muñoz Iglesias: *Los evangelios de la Infancia.*

— R. P. Franquesa: *Influencias ambientales en el Evangelio de S. Juan.*

— R. P. Serafín de Ausejo: *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el cuarto Evangelio.*

— R. P. J. Caubet Iturbe: *Jerusalem et Templum Domini in manuscriptis Qumrân et in Novo Testamento.*

— R. P. Olegario García de la Fuente: *Sobre la idea de contrición en el Antiguo Testamento.*

— M. I. Sr. D. Antonio Gil Ulecia: *Quelques variantes bibliques latines inédites dans un lectionnaire gothique de la bibliothèque de la cathédrale de Saragosse.*

— M. I. Sr. D. José M.ª González Ruiz: *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo.*

La feliz iniciativa, que se ha visto coronada con un éxito tan rotundo, ha hecho nacer la idea de celebrar estos Congresos bíblicos internacionales con una cierta periodicidad. Ello sugiere la conveniencia de aprovechar la experiencia de esta primera Asamblea, para mejor acoplar y encuadrar las diversas materias en una cierta unidad.

Quizás sería conveniente que la Comisión organizadora presentara un tema general del Congreso, para cuyo desarrollo invitara *expressis verbis* a los ponentes que estimare más oportuno. A ello se podrían añadir las comunicaciones de tema libre, cuyo acoplamiento al tema general habría que hacerlo con una cierta justicia distributiva, para que no se produzca el fenómeno de la dispersión, que, para decir verdad, se ha notado en el Congreso de Lovaina.

Igualmente sería cosa de estudiar el empleo de una lengua común, que sería el latín; pues, efectivamente, notamos en Lovaina que las ponencias, v. g., en español, no se veían muy concurridas por congresistas que no fueran de habla española. Sin embargo, para ser objetivos, nos tomamos la libertad de observar que algún español, como el M. I. Sr. Gil Ulecia, que había tenido la galantería de presentar y desarrollar su notable ponencia en francés, sólo pudo contar literalmente con tres oyentes. Naturalmente, no queremos creer que este aislamiento de lo español se deba a prejuicios de otra índole, que habrán estado indudablemente muy ajenos de la consideración de los ilustres congresistas, y sobre todo, de sus organizadores de Lovaina. Por encima de todo ello queremos dejar aquí constancia de las atenciones y consideraciones que recibimos de los profesores lovanienses, como Mons. Cerfaux y otros, que supieron estar a la altura de la proverbial hospitalidad belga.

Esperamos con ansia la publicación de las ponencias del Congreso, que, según tenemos entendido, no se harán aguardar mucho.

J. M.ª G. R.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

1. *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Chrsitian Literature.* Translated and adapted by W. F. Arndt and F. W. Gingrich from the German «Griechish-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristliche Literatur» (Preuschen-Bauer, fourth edition 1949-52). Cambridge-Chicago 1957. XXXVII + 909 pp.

En una excelente presentación tipográfica se nos ofrece esta traducción y adaptación inglesa del Léxicon de Bauer. La finalidad de los editores no ha sido hacer una traducción literal, que, por otra parte, hubiera sido imposible, sino una adaptación apropiada a la índole de la lengua inglesa y al ambiente general de los lectores.

De algunas palabras se dan en esta versión nuevas perspectivas o se les añade alguna nueva prueba documental.

Además, se han incluido algunas pocas palabras que no aparecían en el diccionario de Bauer, como ὑπερίσπατος, εὐσχημονέω, ξαίνω.

Como es natural, se pone al día la bibliografía hasta 1954, haciendo referencias al elenco de «Biblica» y a otros repertorios.

Aparte de estas positivas mejoras y adaptaciones, la edición inglesa del Léxicon del Nuevo Testamento de Bauer ofrece una mayor comodidad a numerosos investigadores y estudiosos, que acuden con más facilidad a la literatura de lengua inglesa.

José M.ª González Ruiz

Albert Ohlmeyer: *Moses im Glanze des Erlösers.* Freiburg in Brisg., Herder, 1957, 219 pp.

El autor, un veterano apóstol de la palabra y de la pluma para la difusión de la Biblia entre el amplio público, ha dedicado este libro al estudio de la figura cumbre de Moisés, estudiándolo desde el punto de vista de su relación con Cristo, utilizando para ello las enseñanzas de los Santos Padres, de los grandes autores escolásticos y de la liturgia. No es su intento primario dirigirse a la mente de los especialistas en la exégesis bíblica, sino poner de relieve la personalidad y su obra

en vistas al aprovechamiento espiritual. Voluntariamente ha descartado de su libro los datos arqueológicos, históricos, cronológicos que atraen la atención de los hombres de ciencia y se ha fijado preferentemente en la exposición de la doctrina teológica de fe y costumbres del texto sagrado. Además, y basándose siempre en la sana hermenéutica preconizada por los Sumos Pontífices, ha explotado las riquezas que encierra el sentido típico o espiritual, pues lo que en el Antiguo Testamento se dijo y se hizo fué sapientísimamente ordenado y dispuesto por Dios para que presignificase de modo espiritual lo que en la nueva ley de gracia debía suceder. En las secciones bíblicas, que abarcan desde el descenso de los Patriarcas a Egipto hasta el último día de la peregrinación a través del desierto, descubre el autor riquezas espirituales insospechables. Sin entregarse en brazos de la interpretación alegórica y acomodaticia, sabe manejar el texto bíblico y exprimir los inestimables tesoros de doctrina allí encerrados.

No dudamos en recomendar este libro a todos cuantos se dedican al apostolado bíblico, a los seglares cultos, y aún a los mismos exégetas especializados para que el libro sea para ellos un toque de alarma que les recuerde que no deben detenerse en la corteza de la letra, sino penetrar en el meollo de la doctrina.

P. Luis Arnaldich, O. F. M.

Dom Bonaventura Ubach, O. S. B.: *I i II dels Reis* (la Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat, VI). Monestir de Montserrat, 1957, 210 × 280 mm., pp. 365.

Los monjes del Monasterio de Montserrat prosiguen su benemérita labor publicando uno tras otro, con poca diferencia de tiempo en estos últimos años, varios volúmenes del comentario en catalán de la Biblia. Este que reseñamos sobre los dos libros de los Reyes se debe a la pluma del infatigable P. Ubach. La presentación externa es de la misma elegancia y magnificencia que los anteriores. En cuanto al contenido, se abre el comentario con unas advertencias, una de las cuales justifica la trascripción empleada de los nombres propios según la Vulgata, y no según el original hebreo. Sigue una introducción concisa y clara con los puntos que suelen tratarse: Nombre, unidad, argumento, división, fin, plan, fuentes, fecha, autor, texto, cronología, autoridad histórica y autoridad divina. Termina la Introducción con una pequeña referencia bibliográfica, y antes de pasar al Comentario, presenta en una página un cuadro cronológico de los Reyes de Judá e Israel sincronizados con la historia asiria. El cuadro está tomado de la Introducción al Comentario de los Reyes, de Garofalo. En la parte del Comentario, como en los otros volúmenes, va a la izquierda el texto latino de la Vulgata en letra menuda, y a la derecha la traducción en letra mayor. La mitad inferior de la página está dedicada al Comentario.

Las notas del Comentario aclaran suficientemente el texto, y son, por lo general, breves. El comentario no lleva intercalados *Excursus* sobre puntos particulares, pero cuando la cuestión lo requiere, se le dedica una nota más larga que prácticamente equivale a un *Excursus*. Véase por ejemplo la semblanza de David (pp. 37-38) y de Salomón (pp. 116-118), las relaciones de Salomón con Egip-

to (p. 46), las referencias geográfico-históricas sobre los Amorreos, Heteos, Fereceos y Jebuseos (pp. 100-101), y sobre la reina de Saba (p. 104), el rapto de Elías (pp. 201-202), los Recabitas (p. 254), el Libro de la Ley encontrado en tiempo de Josías (p. 331), etc. Las notas geográficas revelan al gran conocedor de Palestina que es el P. Ubach. Todo el volumen en conjunto resulta un comentario muy completo y aceptable.

José Alonso

I. Bonsirven: *Textes Rabbiniques des deux premières siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament.* Roma, 1955, XI-804 pp.

En esta obra ha podido, al fin de su vida, el P. Bonsirven poner a nuestra fácil disposición una preciosa antología de textos rabínicos de los dos primeros siglos cristianos, cuyo conocimiento es imprescindible para una profundización sobre el Nuevo Testamento; y precisamente con esta finalidad concreta de subsidio a la exégesis neotestamentaria se ha limitado el autor a los dos primeros siglos, cuya literatura es la más próxima al Nuevo Testamento.

Así, pues, las fuentes que utiliza son los *midrašim* tanaítas, la *Mišnáh*, la *Tosefta*, las sentencias de rabinos tanaítas y las *baraytôt* que se encuentran en la *Guemara* de los dos Talmudes.

La ordenación de la materia presenta una novedad con respecto a la obra similar, ya clásica, de Strack-Billerbeck: o sea, en vez de referir los textos rabínicos a la lectura continuada del Nuevo Testamento, ha dispuesto las fuentes según su curso natural. Así, pues, la antología se presenta según la siguiente disposición: I *Oraciones antiguas*: šemá, šemoné esré, qaddiš, acción de gracias después de las comidas (pp. 1-3).—II. Los *Pirqé Abot* traducidos íntegramente (pp. 4-12).—III. Los *Midrašim* jurídicos: Mekhilta, Sifra y Sifré (pp. 13-87).—IV. Los *Documentos talmúdicos*.

La obra está coronada por tres índices utilísimos: el primero, concebido también como una especie de léxico, remite a los temas de la teología y de las instituciones judaicas, e incluso a veces da de ellas una breve explicación. Un segundo índice, más breve, trae la lista de los pasajes del Antiguo Testamento, que los textos rabínicos interpretan o evocan. Finalmente, el tercero, indica los versículos del Nuevo Testamento que pueden ilustrarse por estos mismos textos.

La obra es de máxima utilidad para el desarrollo del Nuevo Testamento, ya que pone a nuestra fácil disposición textos de difícil acceso.

La ordenación, adoptada por el P. Bonsirven, tiene la ventaja, sobre el Strack-Billerbeck, de poder estudiar los textos rabínicos en su propio contexto teológico y literario. Sin embargo, el «Kommentar» de Strack-Billerbeck le aventaja en riqueza de referencias y en la interpretación propiamente dicha.

Verdaderamente con esta obra ha podido el P. Bonsirven coronar dignamente toda su inmensa labor exegética, caracterizada por el conocimiento profundo y la sabia utilización del substrato judaico, que sostiene en gran parte la arquitectura literaria e ideológica de todo el Nuevo Testamento.

José M.ª González Ruiz

J. STAUDINGER, S. J.: *Die Bergpredigt*. Viena, 1957, 360 pp.

El siempre trascendental «sermón de la montaña» sigue preocupando la atención y esfuerzo de los exégetas. He aquí un nuevo y largo libro sobre el mismo, cuyo contenido resumimos: Cuestiones preliminares: lugar y tiempo del sermón, autenticidad de los relatos, tenor verbal original (pp. 9-22). Prólogo: las Bienaventuranzas de Mt., idem y maldiciones de Lc. (23,62). Instrucción de los discípulos: Mt. 5, 13-16. Jesús y la Ley: su misión y postura ante la Ley y la postura de los conductores del pueblo. Santidad del amor fraterno, del matrimonio, de la palabra. Doctrina sobre el perdón y el amor a los enemigos (63-132). La verdadera piedad: limosna, oración, ayuno (133-189). La pobreza de espíritu y amonestaciones varias (190-225). Los dos caminos, los falsos profetas, el juicio, las dos casas (226-247). Sigue luego un extenso apéndice en letra menuda, donde toca diversos puntos a los que se ha referido en la exégesis de la primera parte y que viene a ser una especie de «excursus» sobre la forma literaria del sermón, el significado de las ocho Bienaventuranzas, una profundización sobre el «Pater noster», su conexión con el problema sinóptico y un estudio sobre su contenido y la «Entmythologisierung» de Bultmann (248-329). Al fin ofrece una amplia bibliografía de las obras más citadas a lo largo del estudio (330-344) y dos índices: de lugares bíblicos y de autores (345-360).

Confieso, ante todo, la impresión un poco desconcertante que me ha producido la lectura continuada del libro. Una primera ojeada hace pensar en una obra bien pensada y elaborada con reciedumbre científica: las múltiples notas, la abundante bibliografía, las varias discusiones de crítica textual, etc., contribuyen a ello. Un análisis más reposado produce la impresión que digo. Las bases de esta impresión en líneas generales son éstas: el autor está bien informado de cuanto se ha escrito sobre su tema y conduce la exégesis con seriedad, ilustrando el sentido netamente bíblico de las palabras con repetidas y atinadas alegaciones del Antiguo y Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, la interpretación de las Bienaventuranzas —desde hace tres años tenemos la obra de Dupont— y del «Pater noster», está bien llevada precisamente porque nos sumerge en el mundo y mentalidad bíblicos sin zarandajas de ilustración profana.

Por el contrario, en el aspecto crítico-literario, el autor da pruebas de un infantilismo —*sit venia verbo*!— sorprendente. Sólo unos ejemplos: la «nueva alianza» de las palabras de la consagración alude a Dn. 9,27 ya que «el medio de la última semana» coincide matemáticamente (!) con la institución de la Eucaristía y la muerte de Jesús (pp. 76 s. 248). Porque las dos versiones del «Pater noster» son independientes, es preciso que Jesús lo haya recitado dos veces, una a los apóstoles y otra ante el pueblo (passim), solución que le está siempre a mano para los «dobles» (cf. 256, 265), ya que de hecho no concede margen alguno a la actividad recensional de los evangelistas. Se impone según S. la autoridad de un apóstol (Santiago) para justificar las variantes del «Pater noster» en Lc., que no fué testigo presencial (306). El traductor griego de Mt. no puede ser un apóstol cuya infabilidad pugnaría con algunos errores de expresión (310); se inclina como Rover, aunque independientemente, por Bernabé. A veces la exégesis creo que peca

de minimista: pobreza «en espíritu» («en Espíritu Santo» pp. 25 s.) en Mt. porque Jesús habla al pueblo, pobreza simplemente en Lc. por dirigirse a los discípulos que de hecho habían ya dejado todo (43 s.)...

Todo esto justificara ante el lector la impresión producida por la obra.

Fr. Claudio Gancho, O. F. M.

B Rigaux, O. F. M.: *Saint Paul. Les Epitres aux Thessaloniciens*. Collection d'Etudes Bibliques. Paris, 1956, pp. XXXII-754.

El P. Rigaux empieza por exponernos el origen de esta su magnífica colaboración a la colección de «Études Bibliques». Fué propuesta expresa del P. Lagrange, que no pudo llevarse a cabo inmediatamente por la guerra. Una vez terminada ésta, el autor pudo dedicarse íntegramente a esta magna tarea. La ambición del P. Rigaux era francamente insaciable: reconstruir el texto más próximo al original, captar el sentido de las palabras y de las frases, reconstruir el desarrollo de los pensamientos, alcanzar el mensaje en la unidad de su génesis y la diversidad de su expresión, reinstalar el escrito en el ambiente religioso de su tiempo, medir su valor de enseñanza en el seno del cristianismo primitivo, penetrar el alma de Pablo para impregnarse de su pensamiento y vibrar bajo el impulso de su corazón.

Después de leer la obra, bien podemos decir que el autor ha logrado satisfactoriamente las ambiciosas metas propuestas. Nos encontramos ante un comentario decisivo a las Epístolas a los Tesalonicenses, que de aquí en adelante será imposible ignorar para hacer un estudio serio sobre la materia.

La distribución del comentario presenta una cierta originalidad con respecto a las obras de este género. En vez de «excursus» insertados a lo largo y a lo ancho del comentario, el P. Rigaux ha preferido acumular todo el estudio en una larga introducción, que abarca más de la mitad del volumen (pp. 1-340).

El primer capítulo trata de la *fundación de la Iglesia de Tesalónica*, o sea: las misiones de Pablo anteriores a su llegada a Tesalónica, la historia y la importancia política de esta ciudad, sobre todo desde el punto de vista de sus ideas religiosas, la obra de evangelización realizada por Pablo con espléndidos resultados, y finalmente su fuga a Berea, Atenas y Corinto.

En el segundo capítulo se expone sumariamente el *contenido* de las Epístolas, reduciéndolo a un plan que posteriormente desarrollará y justificará el comentario.

Las *circunstancias de la composición* constituyen la materia del tercer capítulo. La primera sería escrita probablemente al final del 51 en Corinto. En cuanto a la segunda, las opiniones de los críticos se han dividido notablemente. Después de un examen crítico profundo, el P. Rigaux viene a la conclusión de que esta segunda carta tiene los mismos destinatarios que la primera, contribuyendo a ello el mismo tono menos vibrante, menos cálido y el «endurecimiento de las situaciones», que allí se trasluce. La fecha de la composición es incierta, aunque apenas pasaría algún mes que otro después de la redacción de la primera.

En el capítulo cuarto se estudian *los caracteres literarios de las Epístolas*. El lenguaje es claramente paulino, y ciertas afinidades con las expresiones escatológicas de Mateo o de Marcos se explican suficientemente por el fondo común de la

catequesis primitiva, sin que tengamos que admitir una dependencia directa. Igualmente ciertas semejanzas con la *Prima Petri* no requieren que Silvano haya sido el redactor de ambos escritos, ya que esta comunidad de expresión se debe a la unidad de la parenesis cristiana, e incluso a un viejo estilo moral judaico, como aparece por los escritos de Qumrân.

La *autenticidad de ambas Epístolas*, que se examina en el capítulo quinto, no presenta grandes dificultades. En cuanto a la primera, la misma crítica apenas ha podido producir los ataques infundados de la Escuela de Baur, cuyos ecos han sido hoy completamente apagados. En cuanto a la segunda, si bien es verdad que hay expresiones repetidas de la primera, presenta un sello tan fuertemente paulino, que sería sumamente improbable suponer la mano de un falsario. Y el que Pablo repitiera sus propias ideas y expresiones nada tiene de extraño: «son clichés de expresiones corrientes, que todo hombre, pero sobre todo el que habla en público, utiliza insensiblemnete en su conversación y en sus discursos».

El capítulo sexto centraliza toda la atención del exégeta: *el Apóstol y su mensaje*. Aquí el P. Rigaux resume y revisa sus trabajos anteriores sobre la escatología paulina. Pablo presenta una unidad cerrada de la perspectiva parusíaca: él no piensa en la catástrofe de Jerusalén, sino en el fin del mundo. En cuanto a la fecha de este último acontecimiento, Pablo no sabe nada ni afirma nada, aunque lógicamente lo desea con impaciencia y lo quiere presenciar. La Apostasía es obra del mismo Anticristo, y este mismo —el «hombre impío»— es un individuo del fin de los tiempos, y en vano se intenta identificarlo, ya que el propio Pablo sólo sabe de él que es una figura escatológica, y nada más. El «misterio de iniquidad» que actúa desde ahora es obra de Satán, no del Anticristo. En cuanto al «obstáculo» que «retiene», el P. Rigaux no se decide por ninguna de las intepretaciones propuestas hasta ahora. Quizá el propio Pablo no sabía a punto fijo en qué consistía.

En el capítulo octavo el autor estudia *el texto*, llegando a presentarnos un texto crítico propio armado de abundantes justificaciones, y entre las cuales no se abandonan las variantes críticamente aberrantes, pero que, sin embargo, jalonan la historia de la exégesis.

Finalmente, en el capítulo noveno hace el autor *la historia de la exégesis*, de la que no solamente hace un índice bibliográfico, sino que señala los métodos y los procedimientos que a lo largo de la historia se han seguido en el comentario de las dos Epístolas.

El comentario propiamente dicho que viene a continuación, es francamente exhaustivo y abarca no solamente los temas específicos de las dos Epístolas, sino que se interna en el ancho campo de la teología paulina.

La obra del P. Rigaux presenta proporciones colosales y entra por la puerta ancha en la colección de «Etudes Bibliques», ideada e iniciada por el que hoy la exégesis católica reconoce como el máximo patriarca de los estudios bíblicos: el P. J. M. Lagrange.

José M.ª González Ruiz

AUGUSTINO TRABUCCO: *La «donna ravvolta dal sole» (Apoc. 12) nell'esegesi cattolica post-tridentina* (Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae). Romae, 1957.

La publicación del Dr. Trabucco viene a enriquecer el acervo de monografías sobre Historia de la Exégesis, tan de moda en nuestros días. En la pág. 7 señala el autor el fin y el ámbito de su trabajo: la investigación, estudio y valoración del sentir de los exegetas postridentinos hasta la Bula «Ineffabilis Deus» (1563-1854) respecto de la visión que se relata en el cap. XII del Apocalipsis.

De los ochenta y nueve exegetas que estudia el Dr. Trabucco, 63 interpretan eclesiológicamente «la mujer vestida del sol» del Apocalipsis, 2 la interpretan en sentido mariológico, y 24 prefieren una explicación eclesio-mariológica. De este modo, el libro queda dividido en tres partes: en la primera estudia los autores de la interpretación eclesiológica (págs. 9-62); una segunda parte, muy breve, está dedicada a los dos autores de sentido mariológico (63-65), y finalmente, viene la interpretación mixta (66-96). Unas conclusiones generales cierran el cuerpo del libro. Una reseña de los autores y fuentes estudiadas (109-112), junto con una bibliografía selecta (113) e índices de autores y materias (115-117), enriquecen al final la presente publicación.

No podemos menos de alabar la obra del Dr. Trabucco: se basa en una sana metodología y está llevada con lógica y objetividad. Al final de su lectura, uno tiene entre las manos la interpretación exacta de un período importante en la Historia de la Exégesis sobre la famosa visión del cap. XII del Apocalipsis.

ANTONIO G. LAMADRID

H. SCHUMACHER: *El vigor de la Iglesia primitiva*, traducción del alemán por C. Ruiz Garrido. Herder, Barcelona, 1957, 252 págs.

El cristiano debe conocer la realidad de su ser sobrenatural, el nuevo plano de vida al que ha sido elevado ontológicamente; el debido aprecio de esta vida nueva le estimulará en su lucha moral. H. Schumacher ha iluminado la realidad de esta vida nueva con la luz de los documentos cristianos de los dos primeros siglos que sintieron la novedad de la obra de Dios en el hombre. Este es el tema de su libro editado en Friburgo por la casa Herder en 1934, y traducido al castellano ahora, por estimar atinadamente que a todos alcanza igual el resplandor de la Iglesia primitiva.

Se abre con una breve exposición de las opiniones contemporáneas acerca de la esencia del cristianismo. Frente a Harnack que la reduce al sistema doctrinal del Evangelio, otros autores no católicos y católicos la ponen en la renovación interior. La fecha de composición del libro explica la ausencia de algunos pensadores más influyentes en la actualidad.

La primera parte recoge los testimonios del Nuevo Testamento, especialmente de San Juan y San Pablo, sobre el nuevo orden vital, ordenados sistemáticamente.

Es un excelente capítulo de teología bíblica sobre la nueva vida (su origen, naturaleza, caminos, exigencia y consumación), en que se destaca el aspecto de regeneración interior real, no meramente ética.

La segunda parte, bastante más amplia, ofrece una síntesis menos conocida del pensamiento cristiano del siglo II acerca de esta nueva vida, siguiendo los mismos apartados que la parte primera. El eco fiel doctrinal de San Ignacio, Tertuliano, S. Ireneo, etc., podría apreciarse mejor si se hubiera ampliado la descripción de las nuevas situaciones históricas. La afirmación de la pág. 223 de que en este siglo II aparezca a menudo en primer término la idea del juicio más que la de glorificación, no es confirmada por los testimonios de las páginas siguientes, si se exceptúan las palabras de Aristides (pág. 228).

Anotamos algunas erratas comprensibles entre las numerosas citas: pág. 48, dice Mt 1,8 en lugar de Mc 1,8; pág. 65, «El que (hubiere) muerto, vivirá»; página 138, dice Lc. 5,22 en vez de Lc. 5,32.

Pensamos que la obra consigue plenamente la finalidad del autor: ofrecer al hombre de hoy el espíritu de la nueva vida para que el cristiano vuelva a ser como en el siglo II «el alma del mundo».

J. A. UBIETA

L. PRIETO, O. S. A.: *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, tomo XIII, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35): versión, introducción y notas. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1955.—VII + 799 págs.

Solemne pedantería fuera presentar aquí —y precisamente a los lectores de ESTUDIOS BÍBLICOS— un análisis del contenido y valor de los Tratados de San Agustín *In Iohannem*. Obra clásica fueron estos Tratados durante siglos y seguirán siéndolo por muchos siglos más. Nos ceñiremos, pues, en esta breve reseña, a la labor del traductor.

Contiene este volumen los primeros 35 Tratados, reproducidos en su original latino y en su traducción castellana (págs. 72-799). Van precedidos de una interesante *Introducción* (págs. 3-71). En ella estudia el autor, con amplitud y seguridad de datos, las diversas opiniones sobre la cronología o fechas en que San Agustín predicara a sus fieles de Hipona estos sermones exegéticos del IV Evangelio. El P. Prieto se inclina en favor de la tesis sostenida por Le Landais, en el sentido de que esta predicación comenzó en diciembre del 414 y terminó a fines de verano del 416. Además, el autor de la introducción demuestra satisfactoriamente —en contra de quienes opinan que solamente los primeros 54 sermones habrían sido predicados, mientras los restantes habrían sido simplemente dictados— que todos los 124 Tratados o sermones fueron predicados por su santo autor y, recogidos por taquígrafos, fueron corregidos luego y publicados por el mismo.

Sigue a continuación una exposición histórica del donatismo y demás herejías contra las cuales hubo de luchar San Agustín en Africa. Después de presentado el ambiente histórico de estos Tratados, el P. Prieto los examina en cuanto que son «obra de plenitud» de la mente de San Agustín. Y por último, dedica unas

páginas a destacar la personalidad del Santo en cuanto «contemplativo de Cristo» y a resaltar sus ideas respecto del Cuerpo místico de Cristo o la Iglesia.

La traducción castellana es generalmente correcta; y sin llegar al tono sugestivo y a veces vibrante del original —lo cual sería, ciertamente, dificilísimo— se lee bien.

La introducción es simpre interesante y sólida, a pesar de que en algunos detalles se advierte que no siempre es trabajo de primera mano. Alguna indicación sobre cuál es la edición aquí seguida para el texto latino, no estaría de más. Las notas prometidas en la portada de la obra se limitan únicamente a indicar, al pie de cada página, los lugares bíblicos o de algún escritor clásico citados o aludidos por el santo Doctor.

Más uniformidad y rigor científico en la manera de citar obras y artículos extranjeros hubiera sido de desear en la introducción. Los conocidos diccionarios teológico-históricos franceses citanse unas veces en su lengua y otras con el título traducido al castellano. La misma obra de Le Landais, base de la argumentación cronológica seguida por el autor, aparece citada en tres o cuatro maneras diversas, casi siempre incompletas. Y hasta en la bibliografía (pág. 71) se ve esta diversidad, comparando, por ejemplo, cómo se cita el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. «Donatisme» —con el nombre de su autor—, y cómo el *Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie* —sin el nombre de su autor—. Estas pequeñeces nada quitan al valor intrínseco de la magnífica introducción, pero desdicen de ella y, evitadas, ganaría no poco su presentación científica.

FR. S. DE AUSEJO, O. F. M. CAP.

BALBINO MARTÍN, O. S. A.: *Obras de San Agustín*, tomo XV, edición bilingüe. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957, 1.271 págs., 130 × 200 mm.

Contiene este tomo los tratados de San Agustín titulados *De la doctrina cristiana, Del Génesis contra los maniqueos, Del Génesis a la letra, incompleto, Del Génesis a la letra*. Como en los otros volúmenes, va también el texto latino del santo doctor de Hipona, acompañado de una buena versión castellana.

Como introducción a toda la obra escriturística de San Agustín, el presente volumen lleva una *Introducción General* (págs. 3-46), en la que, bajo el título de *San Agustín y la Biblia*, se concreta cuál fué la formación escrituraria de San Agustín, cuál fué su postura ante el problema de *Biblia e Iglesia* y cuáles son sus ideas respecto de *La inspiración bíblica, El canon bíblico, La Crítica textual* y *La Hermenéutica*, terminándose con una síntesis sobre el valor vital que para el hombre de hoy tiene *El comentario agustiniano* de la Biblia. Esta introducción, firmada por P. Lope Cilleruelo, es realmente modelo de compendiosa erudición, de sensatez, de orientación para el lector, de síntesis concienzuda respecto de cómo trabajó San Agustín sobre la Biblia, de los problemas de su tiempo, del valor que sus soluciones. Todo lector, incluso aquél que desconozca más o menos la inmensa labor de San Agustín en la cultura cristiana, encuentra en esta sólida y enjundiosa introducción cuanto necesita saber para abordar luego, sin tropiezos, la lectura de las obras bíblicas del Santo.

A cada tratado precede otra brevísima introducción, debida a la pluma del P. Balbino Martín, acerca de la cronología y contenido de cada uno. Igualmente preceden, ahora con el texto castellano solamente, las anotaciones que respecto de cada una de sus obras escribió el Santo casi al final de su vida. A nuestro entender, y para uso de los especialistas, quizá hubiera sido conveniente reproducir también, puesto que es relativamente breve, el texto original de estas *Retractationes*.

FR. S. DE AUSEJO, O. F. M. CAP.

REVISTA DE REVISTAS

Bíblica, 1958, 2.—A. BEA, *L'enciclica «Pascendi» e gli studi biblici*, pp. 121-138.—J. CARMIGNAC, *Remarques sur le texte des Hymnes de Qumrân* (Corrige y completa, proponiendo otra localización o colocación de fragmentos, la edición de estos himnos hecha por Sukenik), pp. 139-155.—J. KÜRZINGER, *Τύπος διδαχῆς und der Sinn von Röm 6, 17 f.* (Todo el cap. 6 habla del bautismo en forma doctrinal y no sólo la primera parte —vv. 1-11 ó 14—, como generalmente se cree, cual si la segunda parte —vv. 12 ó 15 ss.— fuera de simple carácter práctico), pp. 156-176.—J. MAGNE, *Répétitions de mots et exégèse dans quelques psaumes et le Pater* (Estudia el tema a base de los Salmos 51, 91, 123, 129 y 137, y el *Paternoster* según Mt. 6,9-13), pp. 177-197.—A. DÍEZ MACHO, *Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas* (Targum a Ez, 37,1-14, según el Pentateuco de Salónica del año 1513, reproduciendo el texto arameo y su traducción castellana), pp. 198-205.—J. YOYOTTE, *Sur le scarabée historique de Shabako*, pp. 206-210.—E. VOGT, *Der Nehar Kebart: Ez 1* (Kebar sería un canal muy cercano a Nippur), pp. 211-216.

Biblische Zeitschrift, 1958, enero.—J. MICHL, *Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese* (La Exégesis y la Dogmática deben trabajar juntas, como hermanas de la misma alcurnia —no la Exégesis como criada de una reina, la Dogmática—, en un recíproco dar y recibir, para el mejor conocimiento de la revelación de Dios), pp. 1-14.—J. SCHARBERT, *Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter* (En el Antiguo Oriente se hacía a los antepasados responsables de la infelicidad personal; pero en Israel se creía que la iniquidad de las generaciones anteriores causaba el castigo nacional), pp. 14-26.—R. MAYER, *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung* (Este nombre, derivado sin duda alguna de hayah, ser, en los tiempos más antiguos de Israel ponía de relieve principalmente el poder guerrero de Yahvé), pp. 26-53.—H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten* (Hay que esforzarse por conocer las palabras de Jesús no sólo en su contenido o contexto, sino frecuentemente también en su forma característica), pp. 54-84.—A. VÖGTLE, *Messias bekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16, 13-23 Par.* (Continuación.) El pretendido carácter secundario de Marcos; el carácter secundario de la composición de Mat 16, 13-20. Fácilmente se explica el texto de Mateo

como secundaria redacción del relato más corto de Marcos), pp. 85-103.—J. Reuss, *Die Kirche als «Leib Christi» und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus* (Pablo, con las imágenes de cuerpo y cabeza, muestra la estrechísima unión entre Cristo y la Iglesia, pero hace resaltar también la relativa personalidad de la Iglesia), pp. 103-127.—F. Nötscher, *Hodajot (Psalmenrolle)* (Se detiene un poco en el estudio del rollo de los Himnos encontrado en la cueva I de Qumrân, al reseñar la reciente obra de Dupont-Sommer acerca de ese rollo, y, sobre todo, la de Jacob Licht), pp. 128-133.—P. Nober, *Esdras 7, 28*, pp. 134-138.

Bijdragen, 1958, 2.— H. Renckens, S. J., *De Naam Jahweh als samenvatting van Israël Godsbesef* (La Biblia no enseña que haya relación lingüística entre el nombre YHWH y el verbo HYH, sino más bien el hecho de que el «ser» es a título muy particular la propiedad del Dios de Israel. Y así hay que interpretar Exod. 3. 14), pp. 177-136.

Catholic Biblical Quarterly The, 1958, april.— T. Barrosse, *Christianity: Mystery of Love* (Ensayo de una teología del amor a base de los datos neotestamentarios), pp. 137-172.—D. M. Stanley, *Carmenque Christo Quasi Deo Dicere* (La divinidad de Cristo en algunos himnos del Nuevo Testamento. Estudia especialmente: Fil. 2,5-11; Apo 5,9-13; Ef. 5,14; 1 Tm. 3,16; 1 Ptr. 1,3-5; Col. 1,13-20; Jn. 1,1-18), pp. 173-191.—P. W. Skehan, *The Date of the Last Supper* (Presentación y notas críticas sobre el libro de A. Jaubert: *La date de la Cène*, Paris, 1957), pp. 192-199.—R. H. Krumholtz, *Instrumentality and the «Sensus Plenior»* (Una recta aplicación de la noción de causa instrumental implica la posibilidad del «sensus plenior»), pp 200-205.—F. J. Schroeder, *Père Lagrange: Record and Teaching in Inspiration* (La distinción del P. Lagrange entre objeto *primero* de la inspiración: fijación por escrito de conocimientos previamente adquiridos; y objeto *principal*: enseñar, es juzgada básica para esclarecer el problema de la Inspiración y de la inerrancia), pp. 206-217.—R North, *Biblical and Archeological News* (Noticias bíblicas y arqueológicas de Jordania, Israel, Arabia Saudí y Estados Unidos), pp. 218-227.—P. W. Skehan, *Communication: Professor Zeitlin and the Dead Sea Scrolls* (A propósito del texto hebreo y de Qumrân y su relación con los LXX en Dt 33, 8-9), pp. 228-229.

Ciencia y Fe, 1958, ener. -mar.— J. Luzzi, *«Basar» en el contexto del colectivismo religioso veterotestamentario* (Con variedad de matices, según los libros, el concepto de *basar* permanece dentro del tradicional esquema de la solidaridad social y el colectivismo religioso), pp 3-38.

Divus Thomas, 1958, ener.—marz.— Cl. Henze, C. S. S. R., *Cephas seu Kephas non est Simon Petrus* (Graves testimonios extrabíblicos y bíblicos no sólo lo persuaden, sino que hasta parecen exigirlo), pp. 63-67.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1958, ener.– mar.— J. Coppens, *Le problème du sens plénier* (Se pronuncia por la existencia y pretende haber resuelto todas las dificultades), pp. 5-20.

Estudios Franciscanos, 1958, ener. – abr. – C. DE PAMPLONA, O. F. M. Cap. *El Cuerpo Místico en San Pablo* (Crítica la posición de L. Cerfaux), pp. 5-18.

Evangelische Theologie, 1958, 2-2. – H. J. KRAUS, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes in Alten Testament*, pp. 47-67.

———, 1958, marz. – L. ROST, *Qumranprobleme. Eine Überschau*, pp. 97-112.

Harvard Theological Review (The), 1958, ener. – H. J. CADBURY, *A Qumran Parallel to Paul* (1 Cor. 11, 2-16 sobre orar las mujeres cristianas con la cabeza cubierta parece tener un paralelo en los mss. Qumrân, donde ocurren las palabras «por causa de los ángeles santos»), pp. 1-3.—H. J. ROSE, *Divine Names in Classical Greece*, pp. 3-32.—WILLIAM H. P. HATCH, C. BRADFOR WELLES, *A Hitherto Unpublished Fragment of the Epistle to the Ephesians* (Es el P^{49}, consistente en una hoja procedente del Cairo y conservada desde 1931 en la Universidad de Yale), pp. 33-37.

Israel Exploration Journal, 1958, 1. – Y. YADIN, *Excavations at Hazor, 1957: Preliminary Communiqué*, pp. 1-14.—M. HARAN, *The Bas-Reliefs on the Sarcophagus of Ahiram King of Byblos in the Light of Archaeological and Literary Parallels from the Ancient Near East*, pp. 15-25.—Y. AHARONI, *The Negeb of Judah*, pp. 26-38.—M. AVI-YONAH, *The Economics of Byzantine Palestine*, pp. 39-51.—*Ten Years of Archaeology in Israel*, pp. 52-65.

Journal of Biblical Literature, 1958, marzo. – SHERMAN E. JHONSON, *Early Christianity in Asia Minor* (Importancia preponderante de Anatolia en la primitiva cristiandad, y excavaciones más notables realizadas en ella en los últimos tiempos), pp. 1-17.—JAMES MUILENBURG, *Preface to Hermeneutics*, pp. 18-26.—J. COERT RYLAARSDAM, *The problem of Faith and History in Biblical Interpretation*, pp. 20-32.—KRISTER STENDAHL, *Implications of form-criticism and tradition-criticism for biblical Interpretation* (La tarea de los estudios bíblicos, aun de la teología bíblica, es describir, revivir y relatar en los términos e ideas del período de los textos lo que éstos significaban para sus autores y contemporáneos), pp. 33-38.—G. ERNEST WRIGHT, *Archeology and Old Testament studies* (La historia del culto no puede por sí misma resolver los problemas de la primitiva historia de Israel, como no lo pueden tampoco la historia de las formas o el análisis literario. Debemos tratar de reconstruir la historia de Israel sirviéndonos de todo el material disponible, muy principalmente de la Arqueología), pp. 39-51.—GEORGE E. MENDENHALL, *The census lists of Numbers I and 26* (Las listas del libro de los Números cap. I y 26 representan una antigua tradición de los contingentes guerreros de las tribus para especiales ocasiones), pp. 52-66. Critical Notes: ALFRED E. HAEFNER, *The bridge between Mark and Acts* (El Evangelio de Marcos no terminaba en cap. 16,8; Lucas usó la hipotética continuación de Marcos como fuente de los primeros capítulos de los Actos, como usó del evangelio de Marcos para fuente de su evangelio. Pero esto no quiere decir

que la continuación de Marcos fuera idéntica a todo lo que se encuentra hoy en los primeros capítulos de los Actos), pp. 67-71.

Journal of Semitic Studies, 1958, abr.—L. R. FISHER, *An Amarna Age Prodigal* (Las costumbres reflejadas en los textos de Amarna y Ugarit, durante los siglos v y iv a. C., pueden iluminar las costumbres sobre división de herencia que se suponen en la parábola del «Hijo pródigo» de Lc. 15, 11-32), páginas 113-122.—S. KARDIMON, *Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs*, pp. 123-126.—Z. W. FALK, *Manumission by sale*, páginas 127-128.—J. ROBSON, *The Transmission of Ibn Májah's Sunan* (Vicisitudes y valor de las tradiciones recogidas en el Oriente Medio, por Abu-Abdallah Ibn Mayah durante el siglo III a. C.), pp. 129-141.—A. F. L. BEESTON, *The Syntax of the Adjective in Old South Arabian: Remarks on Jamme's Theory*, pp. 142-145.—W. LESLAU, *Arabic Loan-words in Geez* (Palabras árabes conservadas en *geez*, la lengua litúrgica), pp. 146-168.

Lumière et Vie, 1958, marz.—*Le Rédempteur*, pp. 1-4.—J. GIBLET, *Jésus, Serviteur de Dieu*, pp. 5-34.—S. LYONNET, S. J., *Conception paulinienne de la Rédemption*, pp. 35-66.—C. BOURGIN, O. P., *Le Christ-Prêtre et la purification des péchés selon l'Epître aux Hébreux*, pp. 67-90.—M. E. BOISMARD, O. P., *Le Christ-Agneau, Rédempteur des hommes*, pp. 91-104.—A. M. COCAGNAC, O. P., *Quelques aspects du mystère de la Rédemption dans la peinture et la sculpture d'Occident*, pp. 105-122.—A. GELIN, *p. s. s., Les origines bibliques de l'idée de martyre*, pp. 123-129.

Naturaleza y Gracia, 1958, ener.—jun.—R. RÁBANOS, C. M., *¿Voto o promesa de virginidad? (Lc. 1,34)* (Expone las reflexiones que le han sugerido la lectura de los artículos del Audet y de Páramo), pp. 3-37.—C. DE VILLAPADIERNA, O. F. M. Cap., *La Aurora de la Historia* (Los descubrimientos de la vida de los antiguos pueblos han sido la mejor apología del Viejo y Nuevo Testamento), pp. 117-129.

Nouvelle Revue Théologique, 1958, marz.—I. DE LA POTTERIE, S. J., *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique* (¿Distingue el NT más de una unción? ¿Presenta la unción de Cristo como real, sacerdotal o profética?, ¿Ha establecido ya una conexión entre esta unción y el nombre Cristo (= Ungido?), páginas 225-252.

Orientalia Christiana Periodica, 1958, I-II.—P. SHERWOOD, O. S. B., *Exposition and Use of Scripture in St Maximus as manifest in the Quaestiones ad Thalassium*, pp. 202-207.

Recherches de Science Religieuse, 1958, ener.—marz.—P. GRELOT, *Légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible: Origine et signification* (Examina en primer lugar los textos mesopotamios, luego los confronta con la leyenda desarrollada en los apócrifos, y de ahí pasa a los textos bíblicos del

Eclesiástico y del Génesis, todo ello con el intento de precisar la significación de la leyenda, y el lugar que ocupa en el conjunto de la revelación bíblica), pp. 5-26.—R. PAUTREL, *Sur le texte de Ps. 17 (16) 14* (Propone esta versión: Anathematiza occidentes amicum tuum Domine, dele de terra partem eorum in vita. Et selectos tuos replebis, venter eorum saturabitur, et filii tradent reliquias suas parvulis suis), pp. 78-84.

Revue Biblique, ener.—A. FEUILLET, *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse* (Los veinticuatro ancianos del Apocalipsis deben identificarse, no con ángeles ni con cristianos glorificados, sino con los Padres del antiguo Israel como representantes del AT, que asisten al desarrollo de la Iglesia y certifican con su presencia la unidad de la historia de ambos Testamentos), pp. 5-32.—P. GRELOT, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales* (Examen del Libro de Henoc, comparando su geografía mítica con la geografía mítica del mundo griego y la Mesopotamia, contenida en la epopeya de Gilgamés), pp. 33-69.—J. T. MILIK, *Hénoch au pays des aromates (ch. XXVII à XXXII). Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrân (Pl. I)*, pp. 70-77.—A. J. FESTUGIÈRE, O. P., *La religion des Romains d'après un ouvrage récent* (Sobre la obra de J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la Religion Romaine*), pp. 78-100.

— — — —, 1958, abr.—L. H. VINCENT, O. P., *Site primitif de Jérusalem* (Historia razonada de cómo la Jerusalem jebusea y davídica, situada en el Ofel, se fué dilatando, desde el siglo VIII a. C., hacia el Norte y el Oeste), pp. 161-180.—R. TOURNAY, O. P., *Le Psaume et les Bénédictions de Moïse* (Análisis y traducción de Dt. 33. Cualquiera que sea su prehistoria escrita y su preparación oral, este himno es obra de un solo autor, hacia los años 780-750 a. C.; y este autor, un levita de Samaria, no lo escribió precisamente con fines culturales, sino como precioso compendio de teología profética y deuteronómica), pp. 181-213.—A. JAUBERT, *Le pays de Damas* (Ciertos pasajes del «Documento Sadoquita» de Damasco y los escritos correlativos de Qumrân deben entenderse de la cautividad de Babilonia, en cuanto que, tipológicamente, tienen su valor permanente en la historia, sobre todo para los momentos de Qumrân), pp. 214-248.—*Chronique archéologique* (3 figuras, pl. II-V) (Primera parte de los trabajos arqueológicos realizados en Palestina desde 1957. Aquí se refieren los relativos a *Nahal-Orén, Beershebá, Sikem, Betel, Gabaón* y *Bethsur*), pp. 249-267.

Sacra doctrina, 1958, 9.—B. PRETE, O. P., *Potere religioso e civile secondo la dottrina del Nuovo Testamento*, pp. 7-46.

Scholastik, 1958, 2.—B. BRINKMANN, S. J., *Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche* (Recoge el estado de la cuestión y replantea el problema), pp. 208-233.

Sciences Ecclésiastiques, 1958, ener.—L. SABOURIN, S. J., *La lutte de Jacob avec Elohim (Gén. 32,23-33)*, pp. 77-89.

Scriptorium, 1958, 1.— D. W. Gooding, *The Text of the Psalms in two Durham Bibles*, pp. 94-96.

Studia Theologica, 1957, II.—W. Eyvin Bugge, *Über eine Selbstcharakterisierung Fichtes*, pp. 121-139.—L. G. Rignell, *Isaiah Chapter I* (Observaciones exegéticas con especial atención a las relaciones que pueden existir entre el cap. I de Isaías y el Deuteronomio), pp. 140-158.—T. A. Burkill, *Concerning Mk. 5,7 and 5,18-20*, pp. 159-166.—J. Peter Asmussen, *Bemerkungen zur sakralen Prostitution im Alten Testament*, pp. 167-192.

Theologische Quartalschrift, 1958, 1.— H. Cazelles, *Ras Schamra und der Pentateuch*, pp. 26-29.—B. Dreher, *Zur Gestalt einer künftigen Schulbibel*, páginas 78-94.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1958, 1.— O. Kuss, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger*, pp. 1-12.

— — — — **1958, 2.**—O. Kuss, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger*, pp. 65-80.

— — — — **1958, 3.**— J. Blinzler, *Zum Problem der Brüder des Herrn* (I. Teil) (Los argumentos aducidos para probar que María y José tuvieron hijos no demuestran lo que pretenden los que los aducen), pp. 129-145.—F. Mussner, *Gesetz und Evangelium* (Análisis crítico de la obra de Söhngen), pp. 181-182.—F. Mussner, *Cullmanns Christologie des Neuen Testaments* (Observaciones críticas), pp. 182-190.

Verbum Caro, 1958, 46.—P. Reymond, *La révolte de l'homme, d'après Jérémie, chapitre 2* (Después de haberlo situado en su marco histórico, destaca el paralelismo con el hombre actual), pp. 138-149.

Vetus Testamentum, 1958, 2.— A. Díez Macho, *Onqelos Manuscript with Babylonian transliterated vocalization in the Vatican Library (Ms. Eo. 448)* (Estudio de este manuscrito del siglo XI, único, actualmente, que muestra el Targum de Onqelos con segura vocalización babilónica), pp. 113-133.—Z. Kallai-Kleinmann, *The Town List of Judah, Simeon, Benjamin and Dan* (Las listas de ciudades de esas tribus que se hallan en el libro de Josué se distinguen de las descripciones de fronteras. Aquellas son varios documentos separados, que describen su tribu en cierto período, no necesariamente el mismo), pp. 134-160.—L. Kopf, *Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch* (Estudia 85 términos hebreos, que reciben en muchos casos nueva luz con el significado o significados que tienen sus correspondientes vocablos árabes), pp. 161-215.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1957, 3.—D. Lerch, *Zur Geschichte der Auslegung des Hohenliedes* (Historia de las interpretaciones del *Cantar* y cómo

se explica su inclusión en el Canon), pp. 257-277.—H. Conzelmann, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition* (Entre Mc y Lc se advierte la continuación de una misma línea, aunque sólo «preformada» en el primero), pp. 277-296.—W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes* (Del análisis de diversos pasajes de Fil. y de su comparación con algunos puntos de Cor. y aún de Gál., los herejes impugnados en Fil. serían gnósticos judeo-cristianos), pp. 297-341.—H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie* (El sentido de la Cristología neotestamentaria partiendo de la diferente manera de presentarnos a Cristo en las Epístolas, por un lado, y en los Evangelios, por otro), pp. 341-377.—E. E. Schneider, *Zur Revision der theologischen Lehre von den Ordnungen*, páginas 377-406.

LIBROS RECIBIDOS

*De la BIBLIOTECA DE ATUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid

ANTONIO ROYO MARÍN.: *Teología Moral para seglares.* II (último) *Los sacramentos.* Madrid, 1958.—130 × 200 mm., X + 731 págs.

*De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. Paris.

Parole de Dieu et Liturgie. Le Congrès de Strasbourg. Paris, 1958.—130 × 200 mm., 390 págs.

YVES M. J. CONGAR, O. P.: *Le Mystère du Temple* (Lectio divina, 22). Paris, 1958.—140 × 215 mm., 345 págs.

M DU BUIT, O. P.: *Géographie de la Terre Sainte: I, Texte et Index.*—237 páginas. II, *Cartes.* Paris, 1958.—140 × 190 mm.

A M. DUBARLE, O. P.: *Le Péché original dans l'Ecriture* (Lectio Divina, 20) Paris, 1958.—143 × 238 mm., 202 págs.

PIERRE GUICHOU: *Les Psaumes commentés par la Bible. Ps. 51-100.* Paris, VII, 1958.—120 × 185 mm., 302 págs.

*De LES EDITIONS DE L'IMMACULÉE CONCEPTION. Montréal, Canadá.

Bibliographie Biblique. Montréal, Canadá, 1958.—215 × 275 mm., XIX + 398 páginas.

*De EDITORIAL HERDER. Avda. José Antonio, 591, Barcelona.

KARL ADAM: *El Cristo de nuestra fe.* Barcelona, 1958.—150 × 225 mm., 456 págs.

*De EDITORIAL MARIETTI. Via Legnano, 23, Torino (Italia).

ANGELO PENNA: *Isaia* (La Sacra Bibbia. Vecchio Testamento). Torino (Italia), 1957.—170 × 240 mm., X + 632 + fotografías.

*Del MONASTERIO DE MONTSERRAT (Barcelona).

La Biblia. Versió dels textos originals i comentari, pels monjos de Montserrat. XXII: *Epístoles Catòliques: Sant Jaume - I, II de Sant Pere - Sant Judas - I, II, III de Sant Joan,* per Dom Romuald M. Diaz. *Apocalipsi,* per Dom Guiu M. Camps. Barcelona, 1958.—215 × 285 mm., 363 págs.

*De PETER HANSTEIN VERLAG GMBH. Bonn (Alemania).

JOSEF SCHARBERT: *Solidarität in Segen und Fluch im alten Testament und in seiner Umwelt.* I. *Väterfluch und Vätersegen* (Bonner Biblische Beiträge, 14). Bonn, 1958.—180 × 250 mm., XIII + 293.

*De la PONTIFICIA UNIVERSIDAD GREGORIANA. Piazza della Pilotta, 4. Roma

JUAN ALFARO, S. J.: *Cristo Glorioso, Revelador del Padre* (Gregorianum, volumen 39,2). Roma, 1958.—160 × 235 mm., págs. 222-270.

*De UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS. Berkeley, 4. California.

WOLF LESLAU: *Ethiopic and south arabic contributions to the hebrew Lexicon* (University of California Publications in Semitic Philology, vol. XX). California, 1958.—175 × 260 mm., 76 págs.

Génesis y desarrollo de algunos puntos eclesiológicos en el Corpus Paulino

I. Preliminares metodológicos

1. El título del presente trabajo supone la cuestión previa de que hubo evolución en el concepto de Iglesia a través de las epístolas paulinas, lo que no todos los autores admiten simplemente.

El P. Emilio Mersch, tan benemérito de la Teología del Cuerpo místico por su conocida obra llena de un cierto lirismo, se expresa así sobre este punto: «¿Progreso doctrinal en la vida de Pablo? Es probable, pero no se tienen más que algunos indicios». «A las veces en ciertos puntos aparece un progreso de pensamiento, o al menos de expresión..., pero nada más. Por eso es de opinión que el mejor plan es agrupar las ideas en el orden lógico» (p. 87, *resumen*, y p. 119)

La teología del Cuerpo místico, según él, está ya completamente formada a partir de la visión en el camino de Damasco (p. 89). El P. Allo y otros vienen poco más o menos a afirmar lo mismo (1). Volveremos a su tiempo sobre este punto. Cerfaux, en cambio, en su *Teología de la Iglesia según San Pablo*, se esfuerza por seguir muy de cerca, a través de los textos, las etapas que va recorriendo la eclesiología del Apóstol, hasta culminar colmada en la Epístola a los Efesios. Así pues, se presentan estas posibilidades. Hubo progreso teológico, o del pensamiento, en la eclesiología de Pablo. No hubo progreso teológico, sino solamente una evolución semántica, o progreso de los términos. No hubo ni progreso teológico ni progreso

---

(1) «*L'Evolution*» de «*L'Evangile de Paul*», «Vivre et penser» (1941), pp. 48-77, 165-193.

de términos, sino todo lo más progreso en la presentación de aspectos nuevos, existentes ya desde un principio, pero no presentados hasta que determinadas circunstancias impusieron su presentación.

Es difícil dirimir la cuestión. Desde luego es muy atendible la observación del P. Allo. «No se puede razonar siempre como si la primera *mención literaria* de una idea, o la aparición *escrita* de un término —sobre todo en una obra inconexa como la de San Pablo, en que circunstancias accidentales imponen los temas—, señalase necesariamente su nacimiento en el espíritu o en el lenguaje del autor» (2).

Pero parece también que, si comparamos la doctrina de la Iglesia «Cuerpo de Cristo» en la carta a los Corintios, con la misma doctrina en la epístola a los Efesios, se advierte una mayor seguridad en el tema en esta última, que nos induce a pensar en una maduración, prescindiendo si es del pensamiento o sólo de la expresión.

Por eso creemos que está justificado hablar de etapas sucesivas en la presentación del pensamiento eclesiológico de Pablo, y de esa forma procederemos. De hecho el título del trabajo se refiere al desarrollo en el Corpus paulino, no propiamente en la mente de Pablo.

2. Otro punto importante metodológico, en parte relacionado con el precedente, es cuál debe ser el punto de partida, la idea mística, o la idea jurídica de «pueblo».

De la idea de pueblo, como idea primitiva en la eclesiología de Pablo, parte Cerfaux, integrando en ella la doctrina del Cuerpo místico en perfecta continuación, aunque en profundidad.

Tiene el gran mérito esta presentación de evitar el peligro, que la actitud fuertemente orientada hacia la primacía del interiorismo lleva consigo, ofreciendo una base para la oposición de una Iglesia mística y de una Iglesia jurídica. Otros autores creen que la idea mística de la unión de los cristianos en Cristo es totalmente primitiva.

Prescindiendo de esta cuestión, lo que sí es cierto es que la idea de la Iglesia, pueblo de Dios, es lo que aparece primero elaborado en las epístolas paulinas, y esto da motivo para tomar este punto de partida.

---

(2) «Vivre et Penser», 1945, p. 145 (Recensión de la obra de Cerfaux).

3. Esto supuesto, podemos decir que son dos las ideas claves que pueden caracterizar la concepción eclesiológica de San Pablo, *una* con la que empalma con el Viejo Testamento y con el *Kerigma* cristiano primitivo, y se refiere a la Iglesia como el *pueblo de Dios* en la edad mesiánica, y *otra* por la que la Iglesia es designada como *Cuerpo de Cristo*, pero implicando en ella una maduración progresiva, que culmina en la epístola a los Efesios.

Y mejor que de ideas claves, con las salvedades indicadas antes, podríamos hablar de etapas en la formulación de la eclesiología de San Pablo, que va plegándose y construyéndose según la marcha de los acontecimientos de la cristiandad primitiva, de cuya unidad es Pablo el paladín, y la que trata de defender con su teología.

II. La etapa de la Iglesia como pueblo de Dios

La comunidad cristiana, nuevo Israel, era una idea anterior a San Pablo (3). Pablo la reafirmará, pero introduciendo elementos nuevos provocados por acontecimientos concretos.

1. En cuanto a la afirmación general, empalma con el Antiguo Testamento, poniendo a la Iglesia como cumplimiento de los tipos y profecías antiguas. Es una característica del Antiguo Testamento la impresión que deja, respecto al pueblo de Dios, de inconclusión y de tensión al futuro, donde por una intervención maravillosa de Yahvé, se cumplirían las promesas, y el pueblo sería, en su pleno sentido, el pueblo de Yahvé. Entre tanto, el pueblo estaba en un estado de inmadurez esperando su plenitud.

San Pablo afirma de muchas maneras que el pueblo cristiano es el pueblo de Israel llegado a su plenitud. Las fórmulas que la Biblia aplicaba a Israel, serán aplicadas al pueblo mesiánico. En primer lugar, la idea de inmadurez del pueblo escogido y la de plenitud del pueblo cristiano, está gráficamente expresada por el Apóstol con la comparación del heredero menor de edad, que se libera más tarde de los tutores y llega a la plena posesión de sus bienes.

«Todo el tiempo que el heredero es un niño, en nada se diferencia del siervo, aun siendo el Señor de todo, permaneciendo bajo

(3) Pedro aplica a los convertidos de Pentecostés la promesa de *Joel* para el Israel de los últimos días (*Act.* 2, 38-39).

tutores y administradores hasta el tiempo señalado por el padre» (*Gal.* 4, 1-4).

Así ha sucedido con el pueblo de Dios, en minoría hasta que vino la plenitud de los tiempos y entró a disfrutar de las promesas. Esto se realiza en Cristo.

2. Pero el interés de San Pablo al trazar esta teología del pueblo de Dios, que continúa en la Iglesia, no es de tipo especulativo, sino eminentemente práctico, dictado por un acontecimiento concreto. A la comunidad judío-cristiana de Jerusalén, que, por estar formada de judíos, no se veía dificultad mayor en que fuera la porción selecta de las profecías y el verdadero pueblo de Israel, se habían sumado ya los primeros gentiles. Todo el afán de Pablo será mostrar que la noción de pueblo de Dios, noción prepaulina, no se limita ya a una noción particular, y que, en lugar de la descendencia carnal, es la fe en Cristo la que incorpora a este pueblo. La originalidad de Pablo en este punto está en la elaboración de la noción verdadera de pueblo de Dios, de tal manera que sirva para romper la tensión entre los dos pueblos judíos y gentiles, según lo que afirmamos antes que Pablo con su teología sirve principalmente la causa de la unidad.

3. *Los textos* en los que se pasa del pueblo de Israel al pueblo cristiano, se encuentran especialmente en *Gal.* 3, 7 y en *Gal.* 3, 27-29, donde se concluye que siendo Cristo verdadero descendiente de Abrahán y estando los fieles procedentes de la gentilidad unidos a Cristo, son por eso también verdadera raza de Abrahán.

En la Epístola a los Corintios se presentan los acontecimientos del desierto como figurativos del pueblo cristiano.

En 1 *Cor.* 10, 18, la frase «Israel según la carne», implica una antítesis al verdadero Israel, que es puesta más de relieve en *Rom.* 9, 6-8: «No los hijos de la carne son los hijos de Dios, sino los hijos de la promesa son los que se computan como descendencia».

Otros dos pasajes en *Rom.* prueban la continuidad completa, en el pensamiento de Pablo, entre el Israel del Antiguo Testamento y la Iglesia cristiana.

En el primero (9, 23-29), su pensamiento está dominado por su pesar de que sus hermanos en Israel, sus compatriotas, según la carne, no tienen parte en la salvación de la nueva edad.

El hecho de su reyección del divino mensaje, es tan decisivo para su mentalidad como en el primitivo *kerigma* de la Iglesia de Jerusalén (*Act.* 3, 23).

Cita un pasaje de *Oseas*, que en su contexto original se refiere sólo a Israel, rechazado por sus pecados y destinado a ser restaurado, y lo interpreta como significando que los gentiles serán incluídos en el pueblo de Dios.

Con esto junta un pasaje de Isaías, afirmando que sólo una minoría del Israel histórico ha de ser salvada. Su argumento permanece sobre el supuesto de que el cumplimiento completo de las promesas de Dios, por medio de los profetas, se encuentra solamente en la Iglesia cristiana.

En el segundo pasaje (*Rom.* 9, 17-24), ve al verdadero Israel de Dios como un olivo. Algunas ramas naturales han sido cortadas y esquejes de un olivo silvestre han sido injertados en el árbol primitivo, para participar del rico crecimiento del tronco del olivo.

Las ramas cortadas son los judíos incrédulos; las ramas de olivo silvestre son los gentiles, que están ahora orgánicamente unidos a la única vida continua del pueblo de Dios.

4. A este grupo de ideas centradas en torno a la Iglesia como el verdadero Israel, se refieren también los textos que presentan a los cristianos como destinados al culto. La idea cultual era esencial al pueblo de Dios, que era un pueblo consagrado al culto, como aparece especialmente en el *Documento Sacerdotal*. Transportada esta idea a los cristianos, su comunidad es el nuevo templo de Dios, y ellos los sacerdotes espirituales de este nuevo santuario, y su vida el sacrificio que ofrecen de agradable olor.

La imagen del templo aparece especialmente en 2 *Cor.* 6, 16. Insistiendo sobre la necesidad de romper con los pecadores, Pablo pregunta qué acuerdo puede haber entre el templo de Dios y los ídolos, y escribe: «Nosotros somos el templo de Dios vivo».

La idea de culto aparece en *Rom.* 12, 1: «Os exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, a presentar vuestros cuerpos como sacrificio viviente, santo, agradable a Dios, vuestro culto espiritual» (Otros textos: *Fil.* 3, 3; 2, 17).

El tema de la Iglesia Esposa de Cristo no parece empalmar en San Pablo con el tema frecuente veterotestamentario del pueblo de Israel esposa de Yahvé.

El término Iglesia y su trayectoria semántica

En los griegos «ekklesia» significa reunión en asamblea. El *uso del Antiguo Testamento*, y especialmente el estilo de los LXX, creó en torno de la palabla «ekklesia», designando casi técnicamente la Iglesia del desierto, una aureola de santidad. Los textos de arranque se encuentran en Deuteronomio (23, 1-9; 4, 9-13; Cf. *Act.* 8, 38).

En *San Pablo* la palabra «Iglesia» tiene estos tres significados:

1) Significado de asamblea o reunión religiosa de los fieles (I *Cor.* 11, 12, 14.19.28; 14, 35.33.34; 14, 23; I *Cor.* 11, 18.22).

2) Significado de Iglesia particular designando los cristianos de una misma localidad, no precisamente en cuanto tomando parte de una asamblea, sino en cuanto formando una comunidad (Cf. *Gal.* 1, 2; I *Cor.* 16, 1, etc.), a veces una agrupación restringida, compuesta sin duda de parientes y amigos, de siervos y de clientes que habitaban o frecuentaban una casa determinada, como en la expresión de 1 *Cor.* 16, 19: «Os mandan muchos saludos Aquila y Priscila con la Iglesia que está en su casa».

3) Significa también la Iglesia Universal, claramente en las epístolas de la cautividad, probablemente en algunos textos de las grandes epístolas, como aquellos en que Pablo dice que persiguió a la «Iglesia de Dios» (I *Cor.* 15, 9; *Gal.* 1, 13; Cf. *Fil.* 3, 6) y en I *Cor.* 12, 28.

Se pregunta ahora la conexión que estas tres significaciones tienen entre sí.

Algunos lo explican pensando que en la mente de Pablo hubo un paso de lo concreto a lo abstracto (4).

En las comunidades de lengua griega fundadas por San Pablo, se da a las reuniones de los cristianos el nombre que se daba a las asambleas solemnes de la ciudad. Luego Iglesia pasa a designar, no ya la reunión en acto, sino a los fieles de un mismo lugar que tomaban parte en las mismas asambleas.

Por fin, la palabra *Iglesia* ha sido promovida a expresar otra realidad, otra unidad de que la fe se daba cuenta cabal.

---

(4) W. KOESTER, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, p. 7; y P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, pp. 88 ss.

Otros lo explican por un descenso de lo general a lo particular. Ya en los Hechos de los Apóstoles, la palabra se dice de toda la cristiandad (5, 11). El término significó desde un principio directamente la Iglesia universal; y fué extendiéndose después a las Iglesias particulares. Pablo desde un principio tiene la idea de la Iglesia una.

Según Schmidt, no se deben distinguir entre la Iglesia (que es siempre la Iglesia Universal) y las múltiples comunidades: toda comunidad, por pequeña que sea, representa siempre el conjunto de los cristianos, la Iglesia.

La fórmula «la Iglesia de Dios que está en Corintio», no significa, pues, la Iglesia corintia, al lado de la cual se pone una Iglesia romana, una Iglesia efesiana, etc., sino la Comunidad, la Iglesia, tal como está en Corinto.

Se piensa en la comunidad en general, y no en una comunidad local, cuando se habla de los más humildes en la Iglesia (I *Cor.* 6,4) o del silencio que las mujeres deben guardar en la reunión (*I Cor.* 14, 34).

La idea de Iglesia Universal es anterior a las agrupaciones locales. Se ve, pues, en toda Iglesia local la realización de la Iglesia Universal, ya como pueblo o asamblea de Dios, ya como Iglesia celestre presente sobre la tierra.

Cerfaux sigue una especie de línea intermedia con sutiles análisis un poco discutibles (5).

La comunidad primitiva tomó el título de Iglesia de Dios como una afirmación de su carácter de comunidad mesiánica que «realiza» la asamblea del desierto (*Act.* 5, 11; 8, 1.3).

San Pablo, este título de «Iglesia de Dios», que al principio reserva para las comunidades de Palestina (*I Tes.* 2, 14; *Gal.* 1, 13, etcétera) donde nació el término, lo extiende por analogía a la comunidad de Corinto (*I Cor.* 1, 2), dándole el mismo matiz de la asamblea del desierto. La prueba más clara es el paralelismo que establece el Apóstol entre los acontecimientos del desierto y la situación de los cristianos a quienes se dirige. En la epístola a los Corintios se yuxtapone, a veces, el sentido greco-romano de reunión en asamblea (*I Cor.* 11, 18; 14, 19, etc.).

---

(5) Cf. o. c., pp. 78-88, 143-157.

En las grandes epístolas, el término Iglesia, tanto en singular como en plural, sigue teniendo el sentido de comunidad local o de asamblea. No se dice del conjunto de comunidades.

Por eso Cerfaux viene a decir que el movimiento semántico de la palabra Iglesia va con retraso respecto del movimiento de extensión del Cristianismo. Va con retraso, ya que Pablo tiene, mucho antes de que el término «Ecclesia» llegue a ser universal, la idea de que los cristianos forman una unidad, o la idea de la Iglesia universal.

En las epístolas de la cautividad tomará netamente el sentido de Iglesia universal.

Se alega contra Cerfaux, en las grandes epístolas, un texto en que «Iglesia» parece tener sentido de Iglesia Universal. Cuando Pablo dice (*I Cor.* 12, 28): «A los unos Dios los ha puesto en la Iglesia en calidad primeramente de *Apóstoles*, en segundo lugar de profetas, etc.», trata, se dice, de toda la obra de Dios y de Cristo a través del mundo entero. No es lícito restringir este texto a la sola comunidad de Corintio, mencionándose como se mencionan a los apóstoles. Esto sería verdad a no ser que «ecclesia» signifique, al estilo griego, como propugna Cerfaux, asamblea, y Pablo habla del orden con que, según la jerarquía de valores, hay que escuchar a los que intervienen en las reuniones, primero a los apóstoles (si los hay), después a los profetas, etc.

III. La etapa de la Iglesia como «Cuerpo de Cristo» en las grandes Epístolas

Si la teoría de la Iglesia «pueblo de Dios» no es específica de Pablo, este se encuentra sólo en la concepción de la Iglesia, como «Cuerpo de Cristo». Fuera de Pablo, sólo se encuentran una leve insinuación en el nuevo templo que es la Iglesia, identificado con el cuerpo de Cristo resucitado (Cf. *Io.* 2, 19-21; *Mc.* 14, 58) (6).

(6) Para el tema en los Sinópticos puede verse: E. Mersch, o. c., cap. II; A. Klaus, *Die Idee des Corpus Christi mysticum bei den Synoptikern*, «Theologie und Glaube» (1936), p. 407; Theo Preiss, *Le Mysthère du Fils de l'Homme*, en «Dieu Vivant», 8 (1947).

Hecho un recorrido de los textos principales, plantearemos la cuestión del alcance en el significado de la expresión «cuerpo de Cristo». Pasaremos después en revista las fuentes que se han alegado como influyentes en el pensamiento de Pablo. Al fin sacaremos algunas conclusiones.

También en esta fase la Teología del Cuerpo está provocada por los esfuerzos de Pablo por establecer y proteger la unidad, aquí en este caso, dentro del seno de una iglesia particular.

A. *Los textos*

Dos textos de las grandes epístolas emplean claramente respecto de la Iglesia la expresión «Cuerpo» y en relación con Cristo. Prescindimos de otras fórmulas de unidad, tales como las imágenes de la plantación, la construcción, etc., y nos limitamos sólo a la imagen de cuerpo.

1. En *Rom. 12, 5* se refiere Pablo al conjunto de los cristianos, y para apoyar una exhortación a la unidad, dice:

«Así como en un cuerpo tenemos muchos miembros, y no tienen todos los miembros la misma función, así nosotros que somos muchos, somos un solo cuerpo en Cristo y, por lo que mira a cada uno, miembros los unos de los otros». Es de notar, para la discusión posterior, la ausencia del artículo determinado y del genitivo «de Cristo». No dice: Somos el Cuerpo de Cristo, sino: Somos un solo cuerpo en Cristo.

«Un solo Cuerpo en Cristo» no es el equivalente de la idea de «cuerpo de Cristo», pero es al menos una idea emparentada con ella. De la significación «en Cristo» dependerá el alcance de la expresión «un solo cuerpo en Cristo».

«Cuerpo» no significa aquí el cuerpo místico de Cristo, sino un organismo espiritual (como un cuerpo), que se encuentra en la esfera de vida de Cristo. Si fuera el cuerpo de Cristo, no diría «un cuerpo en Cristo».

2. *I Cor. 12, 12 ss.*: Es sobre todo en este texto donde está desarrollada la idea de los cristianos y la Iglesia formando el cuerpo de Cristo: «Así como el cuerpo es uno, aunque tenga muchos miembros, y todos los miembros, aún siendo muchos, son un solo cuerpo, lo mismo es Cristo». La frase: «Así es Cristo», por elíptica, se presta a discusión y ha recibido diversas interpretaciones.

Cristo es equivalente a Iglesia o tiene un sentido colectivo. La comparación entonces fluye así: «Así como en el cuerpo se da unidad, no obstante la pluralidad de miembros, así sucede con el Cristo colectivo o la Iglesia» (Allo) (7).

Se ha opuesto a esta interpretación la objección de que nunca en otro texto «Cristo» tiene este significado colectivo.

Schlier lo entiende del Cristo personal, hecha abstracción de los que se han unido místicamente a él y traduce: «lo mismo sucede allí, donde está Cristo».

Cerfaux también lo entiende del Cristo personal (aunque no en el sentido de Schlier) y lo explica diciendo que, así como el cuerpo humano da unidad a la pluralidad de miembros, así Cristo da unidad de cuerpo a la multitud de los cristianos. Este sentido de la frase elíptica «Así Cristo», que toma a Cristo como principio unificador, lo justifica por el paralelismo en la Epístola a los romanos.

Malevez indica que la oposición entre Allo y Cerfaux es más aparente que real, pues Cristo personal unificando a los cristianos, ya es en cierta manera colectivo (8).

«En efecto, todos nosotros, prosigue San Pablo, hemos sido bautizados en un solo Espíritu, en un solo cuerpo, judíos y griegos, esclavos y hombres libres. Todos hemos sido abrevados del mismo Espíritu, «pues el cuerpo no es un miembro, sino muchos».

La frase «bautizados en un solo cuerpo», puede referirse al cuerpo social de la Iglesia, pero también al cuerpo de Cristo (9).

Según Cerfaux, *soma* nunca significa en griego, en la época de Pablo, Cuerpo social; pero cabe preguntar si no pudo San Pablo introducir este sentido nuevo, que tan fácilmente podía presentársele en la misma línea de su pensamiento.

Sigue la discusión imaginaria de los miembros del cuerpo entre sí, al estilo del apólogo clásico. Pablo concluye: «Vosotros sois cuerpo de Cristo, y miembros por vuestra parte» (12, 14-27).

Nótese también la ausencia del artículo *soma tou Xristoú*, sin que pueda urgirse mucho, pues podría tratarse de un semitismo.

---

(7) *Première Epître aux Corinthiens*, ad loc.
(8) «Science Religieuse» (1944), p. 31.
(9) Cf. CERFAUX, p. 210.

3. *I Cor. 6, 12-20.* San Pablo trata aquí de la lascivia en cuanto que profana el cuerpo del cristiano, y procede así en su argumentación:

«El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor y el Señor para el cuerpo» (v. 13). Como lo ha notado muy bien Bultmann (9 bis) hay algo de oscilación en el sentido de *soma*. Tan pronto significa el *cuerpo* en cuanto es asiento de la vida sexual, como significa la *persona*. Se ve claramente en el v. 14: «Pero Dios ha resucitado al Señor y nos resucitará a nosotros». Aquí en lugar de *nuestros cuerpos*, que era lo que se esperaba, ha sustituído Pablo el pronombre *nosotros*. Unificando el sentido de *soma* en este trozo, podemos decir que significa la *persona*, pero con el acento sobre su aspecto corporal.

En el v. 15 y ss. va a desarrollar la relación que existe entre Cristo y los cristianos, y que ya insinuó precedentemente al decir que el cuerpo es para el Señor y el Señor para el cuerpo. «¿No sabéis que nuestros cuerpos son miembros de Cristo?».

Nótese el empleo de la doctrina como cosa conocida, según se desprende de las tres veces que dice «¿No sabéis?» (15, 16, 19). Sin duda que se refiere a un tema expuesto en la predicación oral.

Así pués, según el Apóstol, los cristianos de Corinto, por el hecho de ser cristianos, son miembros de Cristo.

Cuál sea el alcance de esta expresión «miembros de Cristo», consta de los siguientes vv. 15-17.

«¿Tomando los miembros de Cristo los haré miembros de la meretriz? Nunca. ¿Acaso no sabéis que el que se junta a la meretriz es cuerpo con ella, pués serán, dice, los dos una carne? En cambio quien se junta al Señor, es un espíritu con él».

Así como en el juntarse a la meretriz se trata de una relación muy real, así es muy real la unión entre Cristo y los cristianos.

La unión entre los cristianos y Cristo es en parte comparada y en parte contrapuesta a la unión real y física de las relaciones sexuales de dos personas.

En ambos casos designa Pablo esta unión con el mismo término *o kolómenos te porne* (v. 16). *O kolómenos to Kyrio* (v. 17). El verbo *kolaszai* en los LXX es empleado, tanto para designar relaciones sexuales, como religiosas.

(19 bis) *Theologie del N. T.*, I Lief., p. 191.

Pablo fundamenta en *Gen.* 2, 24 su argumentación. Allí se dice de la unión de los esposos, no únicamente de la unión sexual, que serán dos en una carne. *Carne* es equivalente allí a *persona* y no tiene ningún sentido peyorativo. Pablo al hacer la transferencia del texto del Génesis a la unión sexual con la meretriz, le da a *carne* un sentido peyorativo y lo sustituye por «soma», pero en el sentido de *soma sarkikón*, que contrapone a *pneuma*, resultante de la unión de Cristo y los cristianos. En la conclusión, en vez de «el que se une al Señor, es un espíritu con él», esperaríamos, por la marcha de la argumentación, «el que se une al Señor es un cuerpo con él». Pero las dos frases son equivalentes.

Pablo designa con el término *pneuma* el «soma pneumaticón» (Cf. *I Cor.* 15) de Cristo resucitado.

Expresa, pues, Pablo las relaciones de los cristianos con Cristo con analogía tomada de las relaciones sexuales de hombre y mujer, igualmente que en *Ef.* 5, 31, donde también es citado *Gen.* 2, 24, sólo que allí no se le da sentido peyorativo a «carne».

La resultante de esa unión es un «cuerpo pneumático», que no es otro que el de Cristo resucitado.

Cómo brota esta inserción de miembros, San Pablo no lo dice aquí expresamente. Pero tratándose en lo que antecede (v. 11) del bautismo, podemos bien suponer que el Apóstol piensa aquí en el bautismo.

El sentido real de esta perícopa es el siguiente: los cristianos individuales de Corinto son miembros de Cristo, están en una íntima relación de ser y vida en Cristo individual, pneumático, con el que forman una unidad real.

4. El texto sobre la Eucaristía (*I Cor.* 10, 14-22) «El pan que partimos, ¿no es acaso comunión en el cuerpo de Cristo?», lo consideramos después (10).

B. *Alcance del significado de «Cuerpo de Cristo»*

Aunque la expresión «cuerpo de Cristo» se encuentra clara en las grandes epístolas, no hay acuerdo entre los críticos sobre el al-

---

(10) *Otros textos:* Según A. FEUILLET en 2 *Cor.* 5, 1-10 la morada celeste es una expresión para designar el cuerpo glorioso de Cristo, que incorpora a los cristianos en su fase celeste (*La Demeure céleste et la destinée des chrétiens* (2 Cor. 5, 1-10), en «Rech. de Science Rel.», 1956, pp. 161-192, 360-402.

cance de su significado en ese momento de la evolución del pensamiento de San Pablo. Otra cosa es cuando la cuestión se plantea sobre la significación de la expresión en las epístolas de la cautividad.

En la expresión «la Iglesia cuerpo de Cristo», tres significados puede tener la palabra «cuerpo».

La Iglesia, como una sociedad, que es un cuerpo social, según a él le pertenece, la Iglesia es el cuerpo de Cristo, no incluyendo el compuestas de diversidad de miembros, con la palabra *cuerpo*. Los ejemplos abundan y no hay por qué citarlos.

En cuanto que este cuerpo social debe su existencia a Cristo y a él le pertenece, la Iglesia es el cuerpo de Cristo, no incluyendo el genitivo «de Cristo», más que esa pertenencia, como la pertenencia, que puede corresponder a un fundador de orden religiosa, guardada la debida proporción, de la orden por él fundada. Un tercer sentido es que la Iglesia está identificada con Cristo, como una parte de él que le constituye. En qué sentido, habrá que determinarlo más tarde.

Esto supuesto, y teniendo en cuenta la formulación, que se encuentra en *Rom.* y en *Corintios*, de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, he aquí diversas posiciones.

1) Según *algunos* (Schlier) Pablo no expresa aquí sino la *solidaridad* de todos los cristianos en Cristo. Y esto lo hace recurriendo al *apólogo clásico* de los miembros que dialogan entre sí.

En esta aplicación primera del tema que aparece en *I Cor.* 12, 12-30 y *Rom.* 12, 4-5, no se pasa del estadio de una *metáfora*, que ilustra la unidad moral de los cristianos con Cristo y entre sí. El texto de *I Cor.* 12, 27, Schlier lo traduce así: «Vosotros sois un cuerpo que pertenece a Cristo» (*I Cor.* 12, 27) (11).

No se trata sino de «un cuerpo en Cristo», no del cuerpo de Cristo. Es el Cuerpo Social de la Iglesia, que pertenece a Cristo.

El *segundo aspecto* del tema de la Iglesia, cuerpo de Cristo en sentido de identidad, no apunta sino en las epístolas de la cautividad, expresando un punto de vista nuevo: no ya *unidad moral* en Cristo, sino *unidad real*, física.

Este cambio en el pensamiento Schlier lo atribuye a un factor nuevo, a la influencia del mito gnóstico del *Anzropos Celeste* sobre el autor de la Epístola a los Efesios, que no es Pablo.

---

(11) Schlier, H., *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (1930), p. 41

2) *Wikenhauser* (12), contra Schlier, encuentra ya en *I Cor.* y Rom. el tema del «cuerpo de Cristo». No hay por lo tanto, según él, la oposición que pone Schlier en este punto entre las primeras epistolas y las de la cautividad.

Pero Wikenhauser también cree, como Schlier, que el tema fue influenciado por el mito gnóstico.

3) L. Deimel (13) y Köster (14), en reacción contra el misticismo de Mersch y Wikenhauser, sostienen que la palabra «cuerpo» en la metáfora paulina no expresa sino la organización societaria de los miembros y que «todo elemento místico permanece enteramente fuera de la perspectiva de esta doctrina».

4) Cerfaux matiza así su pensamiento (15):

Gracias al paralelismo, los textos de *I Cor.* y de *Rom.* nos hacen asistir al nacimiento de la expresión mística «el cuerpo de Cristo».

Sus componentes son: la comparación helenística en que *soma* significa «como un cuerpo» humano cualquiera, la noción de vida en Cristo, y la cosa concreta que es Cristo (pensado frecuentemente en su presencia eucarística).

Las etapas del pensamiento serían las siguientes:

a) Las asambleas de los cristianos en su unidad son como un cuerpo (comparación helenística).

b) Siendo como un cuerpo, puesto que reciben vida en Cristo, son un organismo espiritual que tienen su vida en Cristo, que dependen de Cristo (genitivo).

c) Este organismo espiritual que está en Cristo o es de Cristo, se le dirá también por una identificación mística, su propio cuerpo.

En nuestros dos textos, a causa de la preponderancia de la comparación helenística, este último momento es presentido más que formalmente indicado. La ausencia de artículos es por lo demás significativa.

5) Posición de Benoit. El P. Benoit ha modificado algo su posición sobre este punto, confesada por él mismo en el último artículo de la «Revue Biblique» (16).

---

(12) WIKENHAUSER, o. c., p. 100.

(13) Cf. o. c., p. 55.

(14) Cf. o. c., pp. 34-35.

(15) Cf. o. c., p. 212 nota.

(16) *Corps, tête et plérome dans les epîtres de la captivité*, «R. B.» (1956), p. 6.

6) En el juicio de Wikenhauser (17) concedía a Schlier que el tema no apareca en *Cor.* y *Rom.*, sino en dependencia del apólogo clásico, como una metáfora que expresaba la unión de los cristianos en Cristo.

Explicaba su evolución en tema del «Cuerpo de Cristo» en *Col.* y *Ef.*, no por el recurso de un autor diferente de Pablo al mito gnóstico, sino por la fusión en el espíritu del mismo Pablo de esta imagen de origen profano con una idea fundamental para él, la de la unión mística de los cristianos con Cristo.

Concebían la idea del «cuerpo de Cristo» como una modalidad particular, y cronológicamente posterior, de la unión mística de los cristianos a Cristo, nacida de la conjunción de esta idea con la comparación profana del grupo social-cuerpo humano.

7) Posteriormente (en el artículo de la «Rev. Bib.», 1956) abandona esta posición por dos razones principales: 1.ª Duda que Pablo haya nunca pensado en una unión mística del cristiano a Cristo de diversa manera que bajo la forma de una unión física (sacramental) del cuerpo del cristiano al cuerpo individual de Cristo; 2.ª Piensa que el tema del cuerpo de Cristo se encuentra ya en *Cor.* y *Rom.* lo mismo que en *Col.* y *Ef.*, sólo que en las epístolas de la cautividad recibe, por la fusión con temas nuevos, una calificación nueva.

Este tema tiene su *origen* en el pensamiento más específico de Pablo, y aún sin que el apólogo clásico del «cuerpo social», aporte aquí otra cosa que una simple presentación literaria.

En la discusión de los elementos, de que pueda depender Pablo, aparecerá el alcance de la significación.

C. El origen de la doctrina del cuerpo de Cristo

Las fuentes que se sugieren como influyentes en la concepción del Apóstol, son múltiples.

Las principales sugeridas han sido: estoicas, gnósticas, las especulaciones rabínicas sobre el cuerpo de Adán, el concepto del AT. de la personalidad corporativa, la visión de Damasco, la Eucaristía cristiana, la Iglesia-esposa de Cristo, la unión vital de los cristianos a Cristo.

---

(17) «Revue Biblique» (1938), pp. 115-119.

No puede caber duda de que la forma, en que escogió Pablo expresarse, fué ocasionalmente influenciada por algunas, sino por todas estas fuentes. Usaba el lenguaje que tenía a mano y no parece haberse preocupado de dónde venía.

Considerémoslas brevemente:

1. *El apólogo del diálogo entre los miembros del Cuerpo.*

La discusión imaginaria entre los miembros del cuerpo en el cap. 12 de la Primera Carta a los Corintios guarda un parecido evidente con una fábula que tuvo amplia difusión en el mundo antiguo, en la que se pinta también una discusión sobre la supremacía entre las partes del Cuerpo. Hay acuerdo en que San Pablo está influenciado por ella.

La fábula aparece en su forma más accesible en Tito Livio (*Lib.* 2,XXXII, 9-12); y es un punto favorito de los escritores estoicos.

En Tito Livio se refiere así: «Reinaba el terror en Roma a consecuencia de una disensión entre los cónsules y el ejército. Este, por instigación de un tal Sicinio, cesó de obedecer a los cónsules y se retiró al Monte Sacro. Sin la unión de todos los ciudadanos, la situación parecía como desesperada. Para lograr esta unión se decidió enviar un parlamentario, orador elocuente, Menenio Agripa, que, por sus orígenes plebeyos, era popular. Introducido en el campamento, dice Tito Livio, recurrió a un procedimiento oratorio arcaico y primitivo, y se limitó a contar esta fábula:

«En el tiempo en que el cuerpo humano no formaba como hoy un todo en perfecta armonía, sino que cada miembro tenía su opinión y su lenguaje, todos estaban indignados de tener que tomar sobre sí el cuidado, la preocupación y la molestia de proveer al estómago, en tanto que él, ocioso en medio de ellos, no hacía otra cosa que disfrutar de los placeres que se le procuraban; todos de común acuerdo tomaron una decisión: las manos de no llevar alimento a la boca; la boca de no recibirlos, los dientes de no masticarlos».

Pero queriendo en su cólera reducir al estómago por el hambre, de repente, los miembros, también ellos, y el cuerpo entero, cayeron en un agotamiento completo. Entonces comprendieron que la función del estómago no era ociosidad, y que si ellos le alimentaban, él les alimentaba a ellos enviando a todas las partes del cuerpo

este principio de vida y de fuerza repartido en todas las venas, el fruto de la digestión, la sangre».

Comparando después la disensión interna del cuerpo con la cólera de la plebe contra el Senado doblegó los ánimos de aquellos hombres.

Hay ideas semejantes en Dionisio de Halicarnaso, Plutarco, Aurelio Víctor, Valerio Máximo, Cicerón, Séneca, Sexto Empírico, Dion Crisóstomo, Temistio, Josefo, Máximo Tirio, Epicteto, Marco Aurelio y I Clemente, etc.

Pablo debió ciertamente haber derivado su lenguaje en *I Cor.* 12 (aunque no necesariamente en otros textos), de éstas o fuentes similares. Algunos rasgos parecen delatar esta influencia. En el cuerpo humano hay diversidad de miembros y diversidad de funciones, pero todas ellas están unificadas y tienden al bien común. No debe haber disensión entre ellos. Así en la Iglesia, que es un cuerpo, hay variedad de carismas y de dones. Esta diversidad no debe ser motivo de disensiones, sino que debe ponerse al servicio del todo.

Pero las *diferencias* deben notarse cuidadosamente.

a) En estos escritores se trata simplemente de un *símil* (una nación *se asemeja* en cierta manera a un cuerpo humano). Para Pablo, en cambio, la expresión no es la de un símil, sino que suena a identificación. «Los fieles son cuerpo de Cristo».

b) Son «cuerpo de Cristo» los fieles en virtud de una unión que hay entre ellos y Cristo, realizada por medio del bautismo y de la Eucaristía.

c) Este «cuerpo de Cristo» está constituído por un *pneuma* que los cristianos reciben en el bautismo y que actúa con diversos carismas asistiendo a los miembros como tales.

2. *El mito del Hombre Celeste.*

Otros buscan por otra parte las influencia que tuvo Pablo para su concepción del «Cuerpo de Cristo».

En el antiguo Irán existía la representación de una divinidad que comprendía en ella al Universo: *Welt-Gott* imaginado como un cuerpo de gigante, que unía en sí las diferentes partes del mundo, sus miembros. De la multitud de textos que se encuentran en Kittel podemos citar este de Macrobio (*Sat.* I, 20,17).

«Serapis (el Sol), a quien los egipcios proclamaron el más grande de los dioses, consultado por Nicocreonte, rey de Chipre, para saber qué clase de divinidad era, instruyó la religiosa curiosidad del Rey, con estos versos:

«La naturaleza de mi divinidad es la que te voy a dar a conocer. Mi cabeza es el ornato del cielo, mi vientre es el mar, mis pies son la tierra, mis orejas son el aire, y mi ojo resplandeciente a lo lejos es la luz brillante del sol».

Después, este mito, de carácter cosmológico, es recogido por la gnosis que lo transforma, incorporándolo a sus concepciones propias sobre la redención. El *Welt-Gott* se convierte, en efecto, aquí en un *Dios-redentor*, más exactamente en *Anzropos-redentor*: las almas que eran sus miembros y constituían con él un cuerpo pneumático, habían caído, a consecuencia de una falta, en la materia.

El *Dios-Anzropos* viene a librarlas; y haciendo esto, las reúne, y se las une a sí, y sube al cielo con ellas, en su cuerpo así reconstituído (Cf. Malevez, p. 78). La referencia de los textos con los que se reconstruye este mito, pueden verse en Kittel, III, pp. 676 ss.

Los autores que recurren a este mito gnóstico (Schlier y Käseman), no lo emplean precisamente para el origen de la concepción del Cuerpo de Cristo en *Rom.* y *Cor.*, donde sólo reconocen una pura imagen, sino para la concepción de *Col.* y *Ef.* Pero Wikenhauser, que ya en *Cor.* y *Rom.* reconoce más que una imagen, admite cierta influencia del mito gnóstico.

La *crítica* que se hace de esta teoría, se hace a base, no de una repugnancia intrínseca, pues ya se entiende que *a priori* Pablo puede ser influenciado de las formas de expresión de su mundo ambiente, de lo que existen tantos ejemplos.

Lo frágil de esta teoría está, sobre todo, en que los textos de donde se construye el mito del *Hombre-Celeste*, son posteriores al cristianismo y probablemente están influenciados por él, y no lo contrario. En verdad que pueden incorporar elementos más antiguos, pero no está probado.

Además, por lo menos en la aparición del tema en *Corintios*, no hay indicios positivos del mito gnóstico, y los parecidos de la epístola a los *Ef.* se pueden explicar de otra manera.

3. *Especulaciones rabínicas sobre el cuerpo de Adán*

Otros, dejando el mundo greco-romano, buscan, especialmente por parte del judaísmo, las influencias, y creen que en su desarrollo de la idea de Iglesia como cuerpo de Cristo, Pablo es ampliamente influenciado por las ideas rabínicas acerca de Adán. Davies es quien insiste en este punto citando algunos textos rabínicos (18).

Primeramente el hecho de que todos los hombres proceden de un tronco común, significa que en él todos los hombres son uno. Todos pertenecen a cada uno, y cada uno pertenece a todos. Así en *Sanhedrín*, 4,5, leemos:

«Con este fin fué creado un solo hombre en el mundo, para enseñar que si un hombre ha hecho perecer una sola alma de Israel, la Escritura le imputa como si hubiera hecho perecer a todo el mundo.»

Según una tradición que se remonta a R. Meir (c. 150), Dios hizo a Adán de polvo reunido de todas las partes de la tierra.

Especulaciones tardías pretendían que su cabeza había sido formada del barro de Tierra Santa, el tronco de su cuerpo del suelo babilónico, y otros miembros del suelo de diferentes países (cf. St. Bil. III, p. 479).

En consecuencia de la estructura física cosmopolita de Adán, se seguía que un hombre del Este y un hombre del Oeste eran de la misma formación material, y por eso uno.

Crítica. Es muy cierto que Adán es tipo de Cristo, y que al llamar a Cristo segundo Adán, se expresa la solidaridad de los cristianos con Cristo. Pero el paralelo *Adán-Cristo* no va en sentido eclesial, sino en sentido de solidaridad.

4. *La idea corporativa del Antiguo Testamento*

Otros, dejando las fuentes extrabíblicas, buscan en la misma Biblia y afirman que la teología del Antiguo Testamento ha proporcionado a la Teología paulina biforme de la Iglesia (Pueblo y Cuerpo Místico) su punto de partida.

---

(18) W. D. Davies, *Paul and rabbinic Judaism*, p. 53.

Por no citar más que dos ejemplos, el *Hijo del Hombre*, del capítulo 7 de *Daniel*, es el mismo tiempo figura individual y figura colectiva inclusiva de los Santos del Altísimo. Lo mismo se diga, según muchos, del Siervo de Yahvé (19).

Pero la diferencia es grande, o mejor dicho, podríamos decir que hay coincidencia de temas en una primera etapa del plan de la redención en que Cristo representa a la multitud y muere por ella. Es la etapa de simple solidaridad que se encuentra, por ejemplo, en 2 *Cor.* 5,14, «pues si uno ha muerto por todos, luego todos han muerto». Pero en una segunda etapa, la que sucede a la muerte, hay identificación con Cristo resucitado, algo más que representación.

5. *La visión en el camino de Damasco*

El P. Mersch y el P. Allo, como hemos visto, descubren la teología paulina del «cuerpo místico» completamente formada en la palabra de Cristo en el camino de Damasco (*Act.* 9,5). Toda la Eclesiología paulina había nacido en sustancia en el reconocimiento de este hecho, que Cristo Señor todopoderoso vive en aquellos que creen en él: «¿Por qué me persigues?» (20).

Desde aquel día en que vió a Cristo en la Iglesia que perseguía, parece que no puede ya mirar a los ojos de un cristiano sin encontrar allí la mirada de Cristo.

La misma lección es trasmitida por Pablo a sus convertidos en 1 *Cor.* 8,12: «Así, pues, pecando contra los hermanos... pecas contra Cristo. Cf. *Gal.* 4,14: «Me recibisteis... como a Cristo Jesús», y la extensión del principio en *Filem.* 17: «Si pues, me cuentas como un participante (*Koinonón*, es decir, participante de Cristo), recíbele a él como a mí mismo».

Hay que conceder que el dogma capital de la incorporación en Cristo está aquí en germen (21).

Pero también podemos creer que el Cristo de la aparición no habla de otra manera que en los *Sinópticos* (el que a vosotros recibe, a mí me recibe; lo que hicisteis con uno de éstos, conmigo lo hicis-

(19) Cf. Schmidt, *Der Leib Christi*, pp. 217-236.
(20) Cf. Allo, «Vivre et penser», pp. 168-169.
(21) Cf. F. Amiot, *L'enseignement de Saint Paul*, I, p. 13.

teis (*Luc.* 10,16; *Mt.* 24). Sus discípulos le representan. Las mismas persecuciones mesiánicas tocan a la vez a Cristo y a la Iglesia primitiva (Cf. *Act.* 4,25-29).

6. *La manducación del pan eucarístico*

No es extraño que en la manducación del pan eucarístico se busque la explicación de la doctrina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, cuando el mismo Pablo en *I Cor.* 10, 14-22 expresamente da como razón de la unidad de la Iglesia con Cristo, el pan sacramental, que ya antes había sido presentado como el cuerpo del Señor (22).

He aquí el contexto. Los que participan en los banquetes cultuales de los paganos, comunican con los demonios.

Los cristianos, en cambio, por medio del banquete eucarístico, entran en unión real con el mismo Cristo pneumático: v. 16: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? ¿El pan que partimos no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Cuerpo y sangre de Cristo significan aquí a Cristo glorificado y pneumático, que es idéntico al Cristo histórico, sólo que existe en otra forma. *Koinonia*: *Comunión*, dice más que *metéjein*, participar. Expresa una estrecha unión, un hacerse uno, aquí con Cristo glorificado, pneumático. Pablo quiere, por consiguiente, decir que el beber de la copa eucarística y comer del pan eucarístico proporciona el ser uno con el cuerpo y sangre de Cristo, es decir, con la persona de Cristo glorificado, pneumático.

El v. 17 que sigue, contiene una observación parentética del apóstol y expresa la acción de la Eucaristía: «Puesto que un pan, somos un cuerpo, nosotros, que somos muchos; pues todos nosotros comunicamos en el mismo pan.»

Eis artos es entendido por muchos intérpretes como numéricamente el único pan que es empleado como elemento eucarístico.

La Didajé da esta intrepretación simbólica:

El pan partido permanece idealmente uno.

«Así como este pan partido estaba disperso por las montañas y reunido fué uno, así sea reunida la Iglesia de las extremidades de la tierra en tu reino» (*Didajé*, 2,4). Y Pablo en *I Cor.* 10,14-22:

---

(22) Cf. A. E. J. Rawlinson, *Corpus Christi* (1930), y Cerfaux, pp. 202 ss.

«Y puesto que no hay más que un solo pan, somos todos «un cuerpo»; pues todos participamos de este pan único» (v. 17).

Pero la explicación no depende de este simbolismo, sino de la identidad entre el pan y el cuerpo de Cristo.

En el v. 17, «puesto que el pan es uno, los que somos muchos, somos un solo cuerpo», «un solo cuerpo» parece debe atenderse, no de la comunidad designada metafóricamente como un cuerpo, sino del cuerpo individual de Cristo, a quien los cristianos se han unido eucarísticamente. El cuerpo de Cristo, que se supone glorificado y pneumático, puede recibir en sí como miembros a todos los cristianos (23).

Es de notar, además, como confirmación de la influencia de la no de la comunidad designada metafóricamente como un cuerpo, de Cristo, que la expresión «cuerpo de Cristo» designa antes la Eucaristía que la Iglesia y es prepaulina.

Pablo mismo se cuida bien de decir, cuando refiere la Institución de la Eucaristía en que las cita, que están entre los cosas que había recibido del Señor, que él también a su vez trasmitía a sus convertidos (*I Cor.* 11,23).

Formaba parte de la tradición apostólica, en la que había sido instruído. Esta conclusión es corroborada con la recurrencia de las palabras en la misma forma en la narración de Marcos, que probablemente no solamente es independiente, sino también más primitiva que el relato de *I Cor.* 11,23-25 (24).

La aserción de Käseman de que Pablo deliberadamente cambió la fórmula griega de la institución, de «carne y sangre», en «cuerpo y sangre», y que por eso los *Sinópticos* debieron ser influenciados por Pablo, es completamente gratuita.

Hasta aquí la exposición de la teoría. Robinsón en su crítica a esta derivación de la concepción del Cuerpo de Cristo, a partir de la manducación del pan eucarístico, opone una dificultad por la que la explicación a partir de la Eucaristía no es suficiente (25).

---

(23) Cf. P. SAMAIN, *Eucharistie et Corpus mystique dans Saint Paul*, I Cor., 10, 17, «Rev. dioec. de Tournai» (1946), pp. 42-46.

(24) Cf. J. JEREMÍAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, pp. 94-98.

(25) O. c.; pp. 56-57.

En cuanto que la comunidad cristiana se alimenta del cuerpo y sangre, *se convierte* en la verdadera vida y personalidad de Cristo resucitado.

¿Pero es así? Dice el autor citado: Hay un salto aquí de alimentación a conversión, que no está explicado. Y es un salto no hecho por ningún otro de los autores del Nuevo Testamento, que debían ser tan familiares con las palabras de la institución, como Pablo mismo.

Por significativa que fuese la eucaristía para la teología de Pablo del cuerpo, es bastante claro que no hay ahí una perfecta explicación.

Hay que tener en cuenta, supuesta la Teología de la Eucaristía, que la alimentación queda en la esfera de los signos, mientras lo significado es la unión vital de Cristo y los cristianos, como en la esfera de los signos hay unión vital entre el alimento y el que lo come. Pero si esta razón no vale, queda en pie por la otra razón, que la explicación de la doctrina paulina del cuerpo de Cristo, exclusivamente a partir de la Eucaristía, es insuficiente. Todo el mundo en la comunidad cristiana primitiva conocía la idealidad eucarística del «Cuerpo de Cristo»: ¿por qué Pablo es el único autor del Nuevo Testamento que aplica a la Iglesia esta designación?

7. *Derivación a partir de la imagen «la Iglesia-Esposa de Cristo»*

José María González Ruiz da otra explicación, que aunque se refiere a la imagen «cuerpo» en las epístolas de la cautividad, es también aplicable aquí (26).

Esta metáfora había que entenderla, dice, a partir de *Ef.* 5, 22 ss., y la Iglesia sería el cuerpo de Cristo, como la mujer lo es de su marido, es decir, como el instrumento que permite al hombre ejercer su potencia creadora y engendrar hijos.

Benoit enjuicia así la opinión (27). Además de que el texto de *Ef.* sobre el matrimonio de Cristo y de la Iglesia representa un desemboque que no puede servir de punto de partida, en detrimento

---

(26) Cf. *Cartas de la Cautividad* (1956), «Excursus IV», p. 360.
(27) RB (1957), p. 616.

de los textos anteriores, estimo que la concepción así propuesta desconoce profundamente el verdadero valor del tema paulino del «cuerpo de Cristo».

El juicio de Benoit parece demasiado duro. Desde luego encontramos en algunos textos la imagen del matrimonio desembocando en la idea de cuerpo. De las grandes epístolas, además del texto que cita González Ruiz del cap. 6 a los *Corintios*, podemos citar *Rom.* 7,4, en que está implícita la idea matrimonial. Supone Pablo un cambio entre la Ley y los súbditos de la Ley. Pero si la mujer es adúltera al irse con otro, viviendo su marido, permanece en cambio libre para otras nupcias muerto el marido. Vosotros, continúa San Pablo, habéis muerto a la Ley por el Cuerpo de Cristo, para que os juntéis a otro que resucitó de los muertos y fructifiquéis para Dios.

«Por el cuerpo de Cristo» significa dos cosas: por el hecho de que Cristo en su cuerpo de carne murió a la ley, y por el hecho de que ahora los cristianos se han unido y hacen parte de este cuerpo. La metáfora para designar la unión, como indica el contexto, está tomada de la unión sexual, lo que supone, según el texto del Génesis, que la relación de los cristianos a Cristo es de una «carne» o «un cuerpo»: Son fundidos en una carne. Esto supone que han sido librados por la muerte de la antigua cohabitación con la carne (*Rom.* 7,6, *Katerérzemen*; *Cf.* 7,2 y *Gal.* 5,4).

Sin embargo, creemos que la idea de la unión matrimonial desembocando en la idea de un cuerpo es secundaria. La concepción de la Iglesia como Cuerpo de Cristo procede, creemos, primariamente de la idea que Pablo tiene, sin duda por revelación, de que los cristianos están vitalmente unidos con Cristo.

8. *La unión vital de los cristianos a Cristo*

El tema del cuerpo de Cristo es explicado en gran parte a partir de la Eucaristía, pero de una manera más complexiva se ha de decir que se debe explicar por la unión vital de los cristianos en Cristo.

La frecuente expresión «en Cristo» o «Cristo en nosotros», a la luz de otros textos, debe interpretarse en términos de inserción vital. No se trata de una presencia o compenetración simplemente espacial, sino de la presencia orgánica que tiene la rama en el árbol.

Pablo mismo dice que estamos injertados con él (*Symfytoi*) *Rom.* 6,5, injertados en su tronco. Lo opuesto de estar «en Cristo» es estar «fuera de Cristo» (*joris*), cortados de Cristo (*Ef.* 2,12 ss.).

Para mantenernos fuera del ámbito de las epístolas de la cautividad, el texto de *Rom.* 6,3 ss. es muy expresivo:

«Todos nosotros que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, lo fuímos en su muerte». Siguen a continuación frases que denotan la unión con Cristo en todas sus eventualidades.

La identificación de vida es claramente expresada en *Gal* 2,20. «He sido crucificado con Cristo. Vivo yo, ya no yo, Cristo es quien vive en mí».

La expresión de *Gal* 3,27 «Vestid a Cristo», a juzgar por *I Cor.* 15,53 s.; *2 Cor.* 5,3 sugiere que se trata de Cristo como un cuerpo nuevo, más bien que de un simple cambio de vestidos.

En pensamiento de Pablo, latente en todas las cartas, según el cual Cristo se apropia de nuestra actividad espiritual (cf. especialmente *Gal.* 2,19; 3,16; 3,28; 4,6; *Rom.* 8,15; *I Cor.* 12,12; *2 Cor.* 1,5), autoriza a pensar que la idea de nuestra asimilación a Cristo precede en Pablo, temporalmente y por importancia, la de nuestra asimilación a un cuerpo (28). Bastaba una circunstancia externa para que esta misma idea se expresase bajo la imagen de cuerpo.

D. *Recapitulación.*

1. San Pablo muestra ya desde un principio tener la idea de la unión vital de los fieles a Cristo. Bastaba que se atravesase de por medio el apólogo helenístico de los miembros y el cuerpo en la aplicación a la rencillas de Corintio, para que la idea de la unión vital a Cristo fuera expresada bajo la forma de cuerpo y miembros. Su lenguaje se explica, por tanto, por un impulso extrínseco.

2. *Cuerpo* hay que tomarlo en sentido semítico equivalente a toda la persona, pero en su aspecto visible. La prueba está en la facilidad con que Pablo pasa del concepto *soma* al pronombre personal (*I Cor.* 6,13 s.; *2 Cor.* 4,10 s.; *Ef.* 5,29, etc.) (29). Así pues, la Iglesia cuerpo de Cristo equivale a Cristo visible.

---

(28) Cf. L. Malevez, NRT (1946), p. 94.

(29) Cf. J. Alonso, *XVI Semana Bíblica Española*, p. 18.

3. El cuerpo de que se trata, como se ha visto por muchos textos, al que el cristiano es incorporado, es el cuerpo de Cristo, muerto y resucitado, es el cuerpo glorioso, pneumático del Salvador.

4. Para designar la particularidad de unión de los cristianos a Cristo se empleo el término *místico*, que ni indica sólo unión moral, ni física en el sentido de que desaparezca la alteridad entre Cristo y los cristianos; otros propondrían al término de cuerpo eclesial, o cuerpo espiritual, sobre la base de que se trata del cuerpo pneumático de Cristo al que están unidos los fieles (30).

5. La Iglesia tiene una marca victimal manifiesta, al ser el cuerpo a que está unida, el cuerpo dado en sacrificio. Bajo este aspecto la concepción de cuerpo místico encuentra la noción de pueblo de Dios destinado al culto.

6. Finalmente hay que notar que en los textos citados Pablo no habla directamente de la Iglesia Universal, sino solamente de los fieles de Corinto o de Roma. De las relaciones de Cristo con su cuerpo nada se dice. El ensanchar el campo de visión será incumbencia de las epístolas de la cautividad.

IV. Etapa correspondiente a las Epístolas de la Cautividad

En las Epístolas de la Cautividad continúan los temas eclesiológicos de las grandes epistolas, pero con matices nuevos.

Los datos dignos de mención que pudieran influir en el pensamiento del Apóstol son los errores gnostizantes, que circulaban por el Asia Menor, y ante los cuales reacciona Pablo, aunque otros explican la novedad de pensamiento por una real evolución interna (31).

Por otra parte el éxito de la colecta en el mundo griego a favor de los cristianos de Jerusalén (*2 Cor.* 8-9) sella, a juicio de Cerfaux, en la mente de Pablo la unidad de judío-cristianos y de cristianos-helenistas.

---

(30) Cf. I. M. J. Congar en RSPT (1947), p. 83, núm. 2, y G. Martelet, *Le mystère du corps et de l'Esprit dans le Christ ressucité et dans L'Eglise*, «Verbum Caro» (1958), p. 47.

(31) Cf. D. B. Botte, «Rech. de Theol. Anc .et Med.» (1946), p. 232.

A. *El tema del Cuerpo de Cristo*

1. *Los textos.*

a) *Col.* 2,17: «Nadie os critique en el alimento o la bebida o en fiesta o luna nueva o sábados, que son sombra de lo futuro, cuando el cuerpo es el de Cristo».

Robinson interpreta «soma» como el objeto opuesto a la sombra (32). Pero no se excluye el que significa también el cuerpo de Cristo.

Se trata, según algunos, de las instituciones sinaíticas, que fueron sombra de los bienes futuros, a saber, de los bienes que poseen los cristianos en la Iglesia, el cuerpo de Cristo, donde aquellos bienes fueron convertidos en realidad.

El sentido, por tanto, sería: Aquello, la sombra, pero el cuerpo, o sea, la realidad, el Cuerpo de Cristo, la Iglesia, donde se cumplen los esbozos de la Antigua Ley.

J. M. González Ruiz (33) interpreta de otra manera. Aquellas prescripciones no parece que fueran totalmente judías. Eran probablemente una amalgama judeo-helenista.

Por eso «sombra de las cosas venideras» no parece que pueda interpretarse en el sentido de la Ley mosaica. No se comprende cómo Pablo concediera esta categoría de prefigurar, reservada a la auténtica ley (*I Cor.* 10,11), a aquella pobre mescolanza de ritos y prácticas disparatadas.

El sentido es: La seudo-Iglesia de los innovadores en todas sus estúpidas prácticas era *una sombra de cosas futuras*; ellos no podían presentar ningún hecho realizado: todo eran vanas o quiméricas promesas. Por el contrario, la Iglesia era un cuerpo de Cristo.

b) *Col.* 3,15: «Y la paz de Cristo triunfe en vuestros corazones, a la que habéis sido llamados *en un solo cuerpo*». Traducir: *en un solo cuerpo social*, sería dar a *soma* una acepción inusitada, según Cerfaux. Es, pues, lo más probable que se trata del cuerpo de Cristo personal.

---

(32) *The Body*, p. 27, *nota* 1.
(33) *Cartas de la Cautividad*, p. 142

c) *Ef.* 1,22: La Iglesia Universal es identificada con el Cuerpo resucitado de Cristo. «La Iglesia que es su cuerpo». El contexto indica claramente que hay que entender el cuerpo de Cristo del cuerpo resucitado: la afirmación de la exaltación de Cristo que precede inmediatamente, impone la idea de la resurrección.

d) *Ef.* 2,16: «Cristo ha reconciliado con Dios por medio de la cruz judíos y gentiles *en un cuerpo*».

Dos interpretaciones se presentan en la expresión «en un cuerpo». Algunos lo tienen como una simple *metáfora*: Los judíos y gentiles, unidos en una misma comunidad, forman «un cuerpo». Otros lo entienden del «cuerpo de Cristo» por estas razones:

El contexto. Dice en el v. 13: «Ahora, pues, en Cristo Jesús, vosotros que estabais lejos, habéis sido acercados en su sangre».

Dice en el v. 15: «Funde los dos en sí mismo en un solo hombre nuevo». A primera vista parece que el texto es paralelo con *Col.* 1,22: «Os reconcilió en el cuerpo de su carne por medio de la muerte», y allí no parece tratarse más que de la eficiencia *instrumental* de la muerte de Cristo; pero aunque casi todas las palabras sean las mismas, son diferentes «en un cuerpo» y «en el cuerpo de su carne».

Una objeción se presenta con todo: Parece «que un cuerpo» se refiere al Cuerpo de Jesús que murió en la cruz, siendo así que la concepción de San Pablo tiene como cuerpo de incorporación el cuerpo pneumático de Jesús resucitado.

A esta objeción se puede responder diciendo que, aunque «en un cuerpo» se refiera al cuerpo glorioso del Resucitado, ese cuerpo fué el que murió en la cruz en obediencia total al Padre, gracias a la cual, como dice Pablo en otro sitio, fué resucitado y constituído jefe de la Iglesia.

Reuss (34) trae un paralelo de *Ef.* 5,25, en que se dice de Cristo que ha amado a su Iglesia y se ha entregado por ella. La Iglesia todavía no existía en rigor cuando la muerte de Cristo; pero había de formarse y por eso moría Cristo.

Otros lo explican del Cuerpo de Cristo muerto en la Cruz, que representaba e incluía tanto a judíos como gentiles, ya que Cristo representaba en su muerte a todos los hombres, como Adán los representó en un pecado.

---

(34) *Artículo citado*, p. 120.

c) *Ef.* 4,4-6: «Un cuerpo y un espíritu, como habéis sido llamados también en vuestra vocación a una esperanza. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y padre de todos, que está sobre todos, por todo y en todo».

Este texto, que procede tal vez de una liturgia bautismal primitiva, se puede explicar así:

«Así como ante todo hay un solo Dios y Padre, que es el fin de todos, y como sólo hay un Señor que sea camino hacia él, a saber, Cristo, con el que hay que unirse por medio de la única fe y el único bautismo, así sólo hay, para llegar a este fin y caminar por este camino, un solo cuerpo y un solo espíritu. *En soma* es aquí el cuerpo individual pneumático de Cristo, pero ampliado por medio de todos los cristianos, que se han unido con él por medio de la fe y el bautismo, y así se han incorporado a su cuerpo, es decir, a la Iglesia.

El único espíritu es aquel espíritu que penetra al cuerpo individual, glorioso, de Cristo y por medio de él a todos los cristianos que han sido incorporados en el cuerpo glorioso de Cristo.

2. *Comparación con las grandes epístolas*

a) *Coincidencias.*

a') También en las cartas de la cautividad encontramos la idea de la incorporación de los cristianos real y sacramental al cuerpo pneumático de Cristo por medio del Bautismo. Según *Col.* 2,11-13 se unen de tal manera con Cristo por el bautismo, que son sepultados con él y resucitados.

b') La Iglesia consta de muchos miembros, siendo un solo cuerpo.

b) *Novedad.* Son de notar algunos aspectos nuevos:

a') La frecuencia con que recurre al tema. Mientras que en los grandes epístolas el tema es sólo tocado *ocasionalmente*, es tratado de propósito en las de la cautividad.

b') El Cuerpo de Cristo es entendido de la Iglesia Universal, asamblea de todos los cristianos que participan en la vida de Cristo (*Ef.* 1,22; 3,10.21; 5,23.24.25.27.29.32).

Este matiz manifiestamente nuevo, tal que por él principalmente niegan algunos críticos que la carta a los Efesios sea de Pablo, fué en parte provocada en la mente del Apóstol, según Cerfaux, por el hecho de la colecta.

Un fuerte acercamiento del cuerpo de Cristo a la Iglesia en el sentido de la Iglesia universal, podemos observarlo ya en *I Cor.* 12,28.

La comunidad de Corinto, a la que Pablo designó en el v. 27 como «cuerpo de Cristo», es considerada en el v. 28 como «Ecclesia» jerárquicamente organizada.

La afirmación vale en primer lugar de la comunidad cristiana de Corinto, pero la enseñanza contenida ya ahí, de la Iglesia universal. Se podría tal vez decir de que aquí la comunidad cristiana de Corinto aparece como la representante de la Iglesia Universal.

Pero en las Cartas de la Cautividad da Pablo un paso más. Aquí es identificada la Iglesia Universal de judíos y paganos con el «cuerpo de Cristo», de tal manera que en *Col.* 1,18 escribe: es la cabeza del Cuerpo, la Iglesia, y en 1,24: Cumplo en mi carne lo que todavía falta a los sufrimientos de Cristo en favor de su cuerpo, la Iglesia, y en *Ef.* 1,22: Todo lo ha puesto a sus pies y a él le ha dado, sobre todo, ser cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo.

c') Algunos (35) quieren ampliar la significación de «cuerpo de Cristo» dándole dimensiones cósmicas, llegando a comprender la creación espiritual y material en su totalidad. Esta afirmación se hace especialmente a base de que Cristo se dice cabeza de las potencias cósmicas; pero ahí cabeza, como veremos enseguida, no se toma en sentido de influjo vital y no connota necesariamente cuerpo.

Si *Ef.* 1,20 habla de la recapitulación de todo en Cristo, aún admitiendo que pueda haber alguna alusión a «cabeza», en esa palabra «cabeza», habría dos sentidos y el significado sería, ponerlo todo bajo Cristo, como bajo un jefe único, cabeza nutricia para los unos, jefe impuesto de fuerza para los otros (36).

d') *La distinción entre Cristo y la Iglesia* es más neta, sobre todo al ser denominado Cristo «cabeza». Ella es el objeto de su obra redentora, de su amor, de su influjo vital.

Ef. 5,23-32 presenta la Iglesia como realidad neta, al ser contrapuesta como esposa de Cristo; está íntimamente unida con El; pero al mismo tiempo separada de El, pues Cristo la ama, se entrega por ella, la purifica y la santifica

---

(35) Cf. ALLO, a. c., p. 166; DIBELLIUS, *An die Kol. u. Eph.*, p. 64.

(36) Cf. BENOIT, a. c., p. 31; CERFAUX, p. 257; HUBY, *Epîtres de la captivité*, p. 67.

B. *Cristo Cabeza de la Iglesia.*

1. *Los textos.*

a) *Col. 1,18.* Cristo es designado en el v. 15 como el primogénito de toda criatura, en quien y por quien y para quien todo ha sido creado; se llama en el v. 16 la Cabeza del cuerpo de la Iglesia. Por consiguiente, después que el Apóstol en los vv. 15-17 ha tratado de la primacía de Cristo en el orden de la creación natural, establece en los vv. 18-20 la primacía de Cristo en el orden de la nueva creación sobrenatural, en el orden de la Redención. En el v. 18 Cristo es las primicias de los resucitados y, por lo tanto, el comienzo de una nueva humanidad.

b) *Col. 2,19 y Ef. 4,15.* Aparece Cristo como cabeza en gloria (Cf. *Col.* 3, 1-2; *Ef.* 1,20; 4,10) mientras la Iglesia, como su cuerpo, todavía se encuentra en la tierra, pero crece hacia El en virtud de la fuerza vital que de El recibe.

c) *Ef. 1,21:* Aquí está expresado todavía más claro. Después de la descripción del triunfo de Cristo en la *doxa*, en el v. 20-21 continúa Pablo: Todo lo ha puesto a sus pies, y a El le ha dado como cabeza, sobre todo, de la Iglesia.

d) Según *Ef. 4,11-16* los que han recibido de Cristo cargos carismáticos tienen la tarea de construir el cuerpo de Cristo.

Este aspecto, todavía imperfecto del cuerpo de Cristo, solamente es pensable sobre la tierra donde amenazan los errores.

Cristo, al contrario, se sienta sobre un trono en el cielo como cabeza de la Iglesia, que camina hacia él.

Está en contra en cierta manera *Ef.* 2,6, donde se dice que Dios nos ha vivificado en Cristo y nos ha resucitado y nos ha colocado en el cielo en Cristo Jesús.

La solución puede estar aquí:

Por una parte considera Pablo a los cristianos que están en Cristo y bajo la condición que permanecen en él, como que están ya en el cielo.

Por otra parte mira él a la existencia terrena, transitoria, de esos cristianos, que aquí sobre la tierra, todavía de una manera imper-

fecta forman el cuerpo de Cristo, y por medio de los ministros son conducidos hacia la perfección (andra teleion) y deben crecer hacia el Cristo que está sentado en el cielo. Pertenecen a uno y otro «eón».

¿Qué son las *junturas* (afai) en la realidad de la Iglesia? (*Col.* 2,19; *Ef.* 4,16). Por ellas Cristo mantiene la cohesión del cuerpo y le procura la vida. En las *junturas* hay que ver a los *ministros*, que ligan a todos los miembros entre sí haciendo de la Iglesia un cuerpo bien ajustado y unido.

Mientras que en *Rom.* y *Cor.* la realidad de la Iglesia se definía por la relación Cristo-Cuerpo de miembros numerosos y diversos (*Rom.* 12,4 ss.; *I Cor.* 12,4 ss.), en *Ef.* se define por la relación Cristo-Cabeza-junturas-Cuerpo.

Los creyentes viven de la gracia recibida de Cristo por medio de los ministros, pero los ministros están enteramente subordinados a Cristo-Cabeza.

e) *Ef. 5,23:* Cristo es nombrado «cabeza de la Iglesia» y también «Salvador» del cuerpo. Con esto es contradistinguido de la Iglesia, pero puesto de relieve su influjo vital.

2 *Comparación con los textos de las grandes epístolas*

Cristo es llamado cabeza en *I Cor.* 11, 3: «Quiero que sepais que la cabeza de todo varón es Cristo, la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza de Cristo es Dios».

Pero es llamado cabeza del cristiano individual, es decir, de cada cristiano, no de todo el cuerpo místico.

En *I Cor.* 12,21, en el diálogo de los miembros, también recurre al término «cabeza», pero como uno de tantos miembros, al par del ojo, de la mano, de los pies. No se refiere a Cristo, sino a miembros de la Comunidad. Si el fragmento en cuestión se convirtiese en alegoría, como observa Benoit, se vería en la cabeza un poco anacrónicamente al Obispo o algún otro jefe de la comunidad, pero no a Cristo (37).

En *Efesios*, en cambio, Cristo es la cabeza, en cuanto que la cabeza no es uno de tantos miembros, sino en cuanto que se distingue

(37) «Rev. Bib.» (1946), p. 24.

de los demás miembros y es considerada como el miembro moderador e inspirador del influjo vital. Los textos donde aparece este aspecto son *Col.* 2,19 y *Ef.* 4,16. Los términos médicos «articulaciones» (ἁφαι), y «ligamentos» (συνδεσμοί) indican que Pablo está en terreno fisiológico y piensa en categorías orgánicas.

3. *Derivación de la imagen Cristo-Cabeza*

Tres son las principales opiniones sobre el origen de esta metáfora.

A) Algunos (Schlier) creen que provienen del mito del *Anzropos celeste* (38).

B) Otros (Percy) ven aquí un desarrollo muy natural de la misma idea de cuerpo aplicada a la Iglesia. Como la cabeza se destaca entre los miembros por su función directora, era obvio que en una nueva fase de aplicación de la metáfora, se distinguiese la cabeza de los demás miembros y se aplicase el término a Cristo (39).

C) J. M. González Ruiz defiende que en la imagen «cabeza», tanto en las fuentes bíblicas como en las helenísticas, va siempre la idea de salvación. Esto supuesto, era obvia la aplicación a Cristo (40).

D) Benoit, en dependencia de los textos sucesivos en que recurre el término, propone con más precisión la formación de la metáfora en la mente de Pablo (41).

En la epístola a los *Col.*, donde aparece por primera vez, Cristo es cabeza, no de la Iglesia, sino de las potencias celestes, y es cabeza en el sentido de jefe, de autoridad, según el uso bíblico de esta metáfora (*Col.* 2,10).

En una segunda etapa, Cristo es la cabeza del cuerpo, en el sentido de principio vital, sin abandonar el sentido de jefe (*Col.* 2,19; *Ef.* 4,16). Pero esta evolución está ya acabada cuando Pablo redacta *Colosenses* y *Efesios*. Por lo que respecta a la concepción de la cabe-

---

(38) *Theol. Wört. zum NT*, art. «Kefalé», pp. 675-677.

(39) *Der Leib Christi*, pp. 52 s.

(40) *Sentido soteriológico de «Kefalé» en la cristología de San Pablo*, en «Anthologica Annua» (1953), pp. 185-224, y en *Cartas de la Cautividad*, «Excursus II», pp. 329-344.

(41) R. B. (1956), pp. 22 ss.

za como principio vital motor, hay que buscar su origen, no en el pensamiento semítico, sino en el pensamiento helenístico, en concreto en la fisiología de Platón, de Hipócrates y Galeno.

La fusión de estos dos sentidos de cabeza (bíblico y helenístico) tiene la ventaja, por una parte, de no identificar a Jesucristo totalmente con la Iglesia, puesto que es su jefe (sentido semítico), y por otra parte, no distanciarle demasiado de ella, puesto que es su principio motor (sentido griego).

C) *La Iglesia Pleroma.*

El término aplicado a la Iglesia se encuentra en *Ef.* 1,23 en una frase reconocida difícil por todos, pues todos los elementos están sujetos a discusión.

«Puso a Cristo como cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo, y el *pleroma* del que está completamente lleno.»

1. Lo han interpretado e interpretan muchos (v. g., Prat y Benoit) (42), dando a *Pleroma* el sentido de *complemento*. La Iglesia es el complemento de Cristo, como el cuerpo es el complemento de la cabeza. *Pleroumenou* lo toman en el sentido pasivo del «completado». Pero no parece aceptable, ni en cuanto a la *filología* ni en cuanto al sentido.

a) Se citan ejemplos en que se pretende que *pleroma* significa *complemento* (v. g., Platón, Rep. 2 p. 371 E: «*Pleroma* de la ciudad son los ciudadanos»; y Luciano llama *pleroma* a la tripulación de un barco (43). Pero no hay paralelo. La población o la tripulación son los que llenan la ciudad o el barco y los hacen completos para su función. En este sentido el complemento de la cabeza sería el cerebro, no el cuerpo.

No hay prueba de que *pleroma* sea usado en el caso de dos cosas mutuamente complementarias, como serían cabeza y cuerpo.

En *Mc.* 2,21 significa *pleroma* un «remiendo», aquello que llena un agujero y hace el vestido completo para su función.

b) La idea de la Iglesia como complemento de Cristo, ciertamente da un buen sentido, aunque violento de *Ef.* 1,23 (el comple-

(42) «Bible de Jérusalem», 1.ª edi. (1949), *Epître aux Ephes.*, p. 85.
(43) *Verae Historiae*, «Lib. II», 37-38.

mento de él que todo en todo es completado), a la luz de lo cual se podía interpretar *Col.* 1,24 (Yo... por mi parte completo aquello que falta de aflicciones a Cristo en mi carne por causa de su cuerpo que es la Iglesia).

Pero este uso de *pleroma* es difícil de armonizar con otros ejemplos, y con el uso del verbo *pleroun*, en los otros escritos de Pablo, incluyendo lo restante de los *Efesios*, donde no significa completar, sino llenar.

2. *Sentido de plenitud.* Más de acuerdo con la filología, y sobre todo a la luz de *Col.* 1,19, donde *pleroma* se dice de Cristo, este término hay que interpretarlo como *plenitud*. Así lo explica J. A. T. Robinson en el opúsculo ya citado (44).

a) *Pleroma aplicado a Cristo en Col. 1,19 y 2,9*

Es preciso tener ante la vista, para la inteligencia de este texto, los errores que circulaban por el Asia Menor y que combate Pablo.

Errores de tipo gnóstico tenían, como punto central de sus especulaciones, a unos seres espirituales («Angeles», 2,18, Tronos, dominaciones, principados, potestades, 1,16; elementos del mundo, 2, 8.20) que se suponían como seres semidivinos, colocados entre Dios y el mundo. Los hombres debían alcanzar la salvación por medio de su actividad mediadora y se procuraba tenerlos propicios por medio de cierto culto. Los maestros del error reconocían también a Cristo, de lo contrario difícilmente hubieran podido tener tan fuerte influencia en una comunidad cristiana. Pero a Cristo solamente le concedían un puesto, y no el primero, entre estos seres espirituales. Era esto para Pablo el punto núcleo del error de sus adversarios. Aquellos daban su enseñanza como una alta filosofía (2,8), prometiendo a sus adeptos un grado más alto de perfección que el simple de ser cristiano.

En *Col.* 1,19 se dice que «fué el beneplácito del Padre que en él (Cristo) habitase toda la *plenitud*, es decir, que la totalidad de los poderes divinos y atributos, en virtud de los cuales Dios llenaba el mundo, tanto según el pensamiento pagano, como según el pensa-

(44) *The Body*, pp. 67 ss.

miento judío, residiera permanente y plenamente en Cristo (*Katoikésai: empezase a habitar* (aoristo ingresivo).

No había necesidad de la multitud de poderes subsidiarios, a través de los cuales creían los Colosenses que la plenitud de la jefatura divina estaba dispensada y mediatizada; nada había fuera de Cristo.

En el capítulo siguiente 2,9 va todavía más lejos, y dice: «En él habita la plenitud de la divinidad, o del poder divino santificante (45), corporalmente (*somatikós*), y en él habéis sido llenos, o en él sois llenados, se entiende, de santidad.

El tiempo presente *katoikei*, el uso constante de la palabra *soma* en estas epístolas para significar la Iglesia, juntamente con la cláusula explicativa, «vosotros sois en él..., que es la cabeza», todo hace probable que Pablo significa aquí, que ahora, desde la Ascensión, la plenitud del poder santificante de Dios está poseído por Cristo, pero de tal manera que la extiende a aquellos que han sido incorporados en él. La plenitud con la que Cristo es llenado por Dios, llena ahora a aquellos que están en él (Cf. *Io.* 1,14-16. «de cuya plenitud recibimos todos nosotros»).

b) *Pleroma aplicado a la Iglesia.*

A la luz de estos textos volvamos a *Ef.* 1,23. Dios dió a Cristo, dice Pablo, «ser cabeza sobre todas las cosas para la Iglesia, que es su cuerpo, el *pleroma* de aquél que es llenado totalmente».

El pasivo *plerouménou* hay que tomarlo como tal y sin ningún sentido activo.

Cuando Pablo desea hablar de Cristo que llena todas las cosas, usa la voz activa (*Ef.* 4,10). La cuestión única real es por quién Cristo está lleno o es llenado.

Algunos dicen que por los cristianos, los miembros de su cuerpo. Así se hace de *pleroma*, como hemos visto, el complemento de la cabeza.

W. L. Knox sugiere (46) que la frase debe entenderse así: que es llenada por él que es siempre llenado (por Dios). Es decir, que la Iglesia, como el cuerpo de Cristo, está constantemente recibiendo

(45) Cr. STAUFFER, *Theol. Vört. zum NT, III*, p. 120 (Zeótes).
(46) *St. Paul and the Church of the Gentiles* (1939), p. 186.

de Cristo la completa plenitud, que Cristo recibe del Padre. Habría un paralelo en *Juan* 6,57: «Así como yo vivo por el Padre, así el que me come vivirá por mí». La vida del Padre pasa toda a Cristo y de Cristo pasa a sus miembros.

En resultado esta segundo interpretación aparece la más probable.

En primer lugar, compagina exactamente con la significación de *Col.* 2,9, a saber, que la plenitud, con que Cristo es llenado por Dios, está ahora llenando a aquellos que están «en» El.

Además, en ningún otro sitio habla Pablo de Cristo, como llenado o completado por los cristianos (47), mientras habla frecuentemente de la plenitud que hay en Cristo, que es comunicada, y llena la vida de sus miembros.

Aparte de la afirmación de *Col.* 2,10 de que en Cristo los cristianos son llenados, suplica en *Ef.* 3,18 ss. de que ellos puedan ser fuertes, para comprender con todos los santos, cuál es la anchura y longitud, altura y profundidad, y para conocer el amor de Cristo, que sobrepasa todo conocimiento, de tal manera que ellos sean llenados «en todo *pleroma* de Dios», sobre toda medida, de toda la plenitud de Dios.

La esperanza de los cristianos es, que la completa plenitud de Dios, que ya reside en Cristo, venga a ser, en él, de ellos. Esto no puede ser verdadero de los cristianos aislados, sino en «el hombre perfecto», en la nueva corporeidad que es su cuerpo, «la medida de la estatura de la plenitud de Cristo», que tienen que alcanzar (*Ef.* 4,13), pues el decreto del Padre es que la divina plenitud habite en él, no simplemente como un individuo, sino *somatikós*.

Tal interpretación está en la línea del lenguaje, en todas las epístolas paulinas, que hablan de los cristianos que son llenados con

---

(47) Según *Col.* 1,24 Pablo llena lo que falta de los sufrimientos de Cristo en favor de su cuerpo. Se trata de las pruebas que Cristo ha sufrido el primero, pero también de aquellas que deben sufrir después de El todos aquellos que continúan como representantes sufriendo por la difusión del Evangelio. No es que la obra de Cristo fuera incompleta y los apóstoles la completen. Se trata simplemente de aquellas limitaciones que son consiguientes a la condición humana que Cristo tomó, y al plan de Dios de buscarse colaboradores humanos en la distribución de la Redención (Cf. J. KREMER, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*. Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol 1,24 b (Bonner Biblische Beiträge, 12), 1956.

algunas gracias de Cristo o de Dios (*Rom.* 15,13 ss.; Fil. 1,11; 4,18 ss.; *Ef.* 5,18; *Col.* 1,9; 4,12) (48).

3. *Explicación de los otros elementos de la frase*

Tou ta pánta en pásis plerouménou describe el papel de Cristo. *Plerouménou* en *Ef.* 1,23, es un *pasivo*.

Ta pánta es un acusativo de relación o un acusativo adverbial: de todas maneras, bajo todos los aspectos, completamente.

Ta panta en pasin lo más sencillo es considerarlo como una expresión correspondiente en todo al clásico *pantápasin:* expresión cumulativa y pleonástica, que intenta sugerir una amplitud sin límites.

¿Quién llena a Cristo? ¿Los fieles?

La comparación con *Col.* inclina a pensar que es Dios mismo quien llena a Cristo.

4. *Sentido total de la frase*

En *Col.* se afirma que en él están del todo llenos: *pepleroméno*i. (En Cristo los cristianos han sido colmados, y nada les falta a su salud).

El apóstol quiere presentar a Cristo como una fuente de bienes que se desborda sobre la Iglesia.

Así se encuentra el sentido de plenitud dado a *pleroma* en *Ef.* 1,23: quiere subrayar que la Iglesia es el lugar en que Cristo distribuye sus riquezas, que ella está colmada, llenada por él, que es el espacio y la zona donde se efunde la vida que pasa por Cristo, una expansión de Cristo, su *plenitud* y su eflorescencia.

El sentido de *Ef.* 1,23 sería, pues, el siguiente:

La Iglesia está llena por Cristo, que está lleno a su vez por Dios y de manera constante (*pleuroménou* es un participio presente) (49).

---

(48) BENOIT interpreta *pleroma* algo diferentemente (Cf. RB, 1956, pp. 31 ss.).

(49) Otros textos en que *pleroma* con sentido análogo son: Ef. 3,19: «para que seais llenados en toda la plenitud de Dios». En *Ef.* 4,19: «a la medida de la madurez de la plenitud de Cristo». La plenitud de Dios y la plenitud de Cristo, significan la plena abundancia y aún más la totalidad de las riquezas de Dios o de Cristo, y Pablo desea que los fieles tengan acceso a las riquezas que ellos les

Pleroumenou es, pues, un pasivo, pero con ello quiere decir Pablo la primacía absoluta de Cristo, a quien Dios le entregó todos los poderes.

5. *Origen del concepto y del término «pleroma»*

Tres fuentes se han aducido.

a) El apóstol tomó el término del error de Colosos. Los sistemas gnósticos del siglo segundo designaban con el nombre de pleroma el conjunto de eones que constituían la esfera de la divinidad. Se supone que los herejes de Colosos, antepasados de los gnósticos del siglo II, debieron llamar *pleroma* al conjunto de potencias angélicas consideradas como la manifestación total de la divinidad. Como el término era aprovechable para sus fines, el apóstol lo utilizó, aunque originariamente estuviera contaminado de herejía.

b) El apóstol tomó el término del estoicismo vulgarizado (El *cosmos* es un *pleroma* completamente lleno de la vida o de Dios, y Dios mismo es un *pleroma* al encontrarse todos los bienes del universo en él).

c) Feuillet cree que el origen de la idea de *pleroma*, sino del término, hay que buscarlo en la literatura sapiencial y llega a esa conclusión por el estudio del contexto sapiencial, en que aparece el tema del *pleroma* (50).

D) *La imagen del matrimonio* (*Ef.* 5,22-33)

Se considera aquí otro texto de los *Ef.*, porque en él se barajan, junto con la imagen matrimonial, los conceptos de cabeza y cuerpo Estos conceptos entran en una instrucción a los esposos: «Que las mujeres sean sumisas a sus maridos como al Señor, pues el marido es la cabeza de la mujer, como Cristo es la cabeza de la Iglesia, él que es el Salvador del Cuerpo».

---

ofrecen y que sean colmados de ellas (3,19), que lleguen a ese estado de madurez que les permita recibir sobreabundantemente los dones divinos (4,13).

A la luz de estos textos *Ef.* 1,23 se puede interpretar muy bien, tomando a la Iglesia como el lugar donde Cristo efunde sus riquezas.

(50) Cf. A. Feuillet, P. S. S., *L'Eglise plérôme du Christ d'aprés Ephés.* I, 23, «Nouvelle Rev. Theol.» (1956), pp. 449-473; 593-611.

Por la *cabeza*, que de por sí no dice más que preeminencia y mando, la unión que se supondría en esta exhortación entre marido y mujer, y Cristo y la Iglesia, no pasaría de la unión moral, que hay en las sociedades humanas, ya sea la sociedad matrimonial o la sociedad estatal.

Pero esa unión es concebida como formando un cuerpo. La Iglesia es el cuerpo de Cristo y la mujer es el Cuerpo del marido, lo que confiere al término cabeza un sentido más complexivo que de simple autoridad y preeminencia.

Prosigue el autor. «Los maridos deben amar a sus mujeres, como a sus propios cuerpos. Aquel que ama a su mujer, se ama a sí mismo. Pues nunca nadie ha odiado su propia carne, sino que la alimenta y la cuida, como hace Cristo con la Iglesia, puesto que somos miembros de su cuerpo. He aquí que por esto el hombre dejará a su madre y a su padre para juntarse a su mujer y constituir los dos una sola carne. Este misterio es grande. Lo digo por relación a Cristo y a la Iglesia».

El paralelismo de comportamiento de Cristo con su Iglesia y del marido con su esposa, está fundado sobre la identificación de dos seres en una misma carne, tanto en la unión mística como en la carnal.

La comparación de la relación entre Cristo y la Iglesia con el matrimonio resulta, a juicio de Goguel, un poco alambicada e incoherente (51). Dice que mal se representa cómo Cristo puede ser a la vez la cabeza del cuerpo, lo que supone que él forma parte, y su salvador, lo que supone que le es exterior. Pero no hay que olvidar que se trata de una analogía y hay que ver el punto de contacto en la comparación.

Características de la imagen matrimonial en la concepción de la Iglesia

1. Subraya la idea de colectividad al concebir a todo el grupo cristiano en el v. 24 individualizado, bajo la imagen de la Iglesia esposa, que es bautizada, purificada y consagrada.

---

(51) M. GOGUEL, *L'Eglise primitive* (1947), p. 57.

2. Pone de relieve la distinción de Cristo y de la Iglesia dentro de la gran unión. Esta distinción es mayor que la indicada por la distinción *cabeza-cuerpo*.

3. La Iglesia, a primera vista, parece preexistente, pues se dice que «por ella se ha entregado Cristo para purificarla» (v. 25). Sin embargo, la Iglesia, en el riguroso sentido, no existía todavía cuando la muerte sacrifical de Cristo. Pero aquí Pablo quiere poner de relieve la significación de la muerte redentora en orden a una realidad futura, y no hay ninguna dificultad en que el amor de Cristo, la tenga como objeto, aunque todavía no exista.

4. La imagen matrimonial ya aparecida en *2 Cor.* 11,2, en que Pablo dice a los fieles de Corinto: «Os he prometido como una virgen pura a un solo hombre, Cristo». Pero no se trata allí sino de una imagen pasajera, no desarrollada en el sentido de unión. La Iglesia aparece allí como en la espera de los esponsales. También se encuentra una especie de paralelo en *I Cor.* 11,3, donde se dice que el hombre es cabeza de la mujer, Cristo cabeza del hombre y Dios cabeza de Cristo. A la idea de jerarquía que se encuentra allí, Dios, Cristo, hombre, mujer, tenemos aquí dos grupos yuxtapuestos, Cristo-Iglesia: Hombre-Mujer.

Conclusión

Las dos ideas «pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo» con que se presenta la Iglesia en la Teología paulina, son equivalentes

La Iglesia recibe toda su vida de Cristo y por eso es su cuerpo. La Iglesia se agrupa íntegramente en torno a Cristo, el descendiente de Abrahán, el «pueblo de Dios» reducido a síntesis, y por eso la Iglesia es la heredera de las promesas.

Como realizadora de las promesas hechas al pueblo de Dios para los últimos tiempos, y como incorporada al Cristo glorioso, conclusión de la Historia, la Iglesia es una realidad escatológica. Está sentada con Cristo en la gloria de Dios.

Las epístolas de la cautividad, por razones circunstanciales insisten más en este aspecto de escatología realizada. La herejía colosense impuso a Pablo el insistir en la existencia celeste de Cristo para hacer resaltar así la supremacía de Cristo sobre los poderes cósmicos. Por ese hecho los cristianos unidos a él quedaban tras-

ladados con él al cielo y ya desde ahora resucitados (*Col.* 2,12 ss.; 3,1; *Ef.* 2,5 ss.).

Pero esto sólo es un aspecto. Según otro aspecto, la misma Iglesia sentada con Cristo glorioso a la diestra de Dios y llegada a su término, peregrina todavía por el desierto y está todavía entregada al mundo de la carne. La resurrección es todavía una realidad del futuro (Cf. *Rom.* 6,1-11).

Por eso la Iglesia, y los pertenecientes a ella, son una realidad paradójica de contrastes, que alcanzó la meta y que camina fatigosamente.

Es la consecuencia del desgarramiento en dos de la escatología tradicional a que se vió compelida la Iglesia primitiva, poniendo, por una parte, lo que había realizado la vida, muerte y resurrección de Cristo, y por otra parte, lo que no se realizaría sino en la parusía.

La resurección de Cristo es la anticipación y la vanguardia de la resurrección general. Entre tanto quedaría su Iglesia viviendo en una tensión de lucha en este tiempo intermediario y de paréntesis entre el viejo mundo vencido y, sin embargo, todavía terriblemente agresivo, y el mundo venidero aparecido ya en la resurrección de Cristo, pero todavía obscuro y oculto a los ojos de los hombres. De esta lucha y de esta tensa espera se consolaría con la realidad del Espíritu Santo, dada como *primicias*, anticipo, arras y prenda de la resurrección del mundo venidero (52).

Pablo que vive en sí mismo intensamente esa realidad la refleja en múltiples textos, sintiéndose peregrino nostálgico, y al mismo tiempo en posesión de las delicias de la patria.

José Alonso, S. J.

Bibliografía

H. Schlier: *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1930.
K. L. Schmidt: «*Ekklesia*» en *Theol. Wörterbuch Z. N. T.*, III.
E. Mersch: *Le Corps Mystique du Christ*, «Etudes de Theologie historique», 2.ª ed., t. I, 1936.
A. Wikenhauser: *Die Kirche als der mystiche Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 1937.

(52) Cf. T. Preiss, *Le Mystère du Fils de l'Home*, en «Dieu Vivant», 8 (1947), p. 24.

P. Benoit: *L'horizont paulinien de l'Epître aux Ephesiens*, «Rev. Bib.», 1937, 342-362; 506-526.
L. Deimel: *Leib Christi*, 1940.
D. Koster: *Ekklesiologie im Werden*, 1940.
E. Percy: *Der Leib Christi (Soma Jristou) in den paulinischen Homologumena und Antilegómena*, 1942.
L. Cerfaux: *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, 1943, 2.ª ed., 1948.
L. Malevez: *L'Eglise, corps du Christ, sens et provenance de l'expression chez Saint Paul*, «Science Religieuse», 1944, 27-95.
J. A. T. Robinson: *The Body*, 1952.
Delling: «*Pleroo*» y «*Pleroma*», *Theol. Wört. zum N. T.*, 1956.
P. Benoit: *Corps, tête, plérome*, «Rev. Bib.», 1956, 5-45.
José M. González Ruiz: *Cartas de la Cautividad*, 1956, *Excursus* II, III y IV.
S. Jaki, O. S. B.: *Les tendances nouvelles de l'Ecclesiologie*. Chap. III. Le rétour aux sources I. *Recherches récentes sur l'Ecclesiologie de la Bible*, 1957.
J. Reuss: *Die Kirche als «Leib Christi» und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*, «Biblische Zeitschrift», 1958, 103-127.
C. Kearns: *The Church the Body of Christ according to St. Paul*, «The Irish Eccles. Record», 1958, 1-11; 145-157.

Huellas bíblicas de Juan de Mariana en sus años de Toledo

1. Insinuaciones de una carta necrológica

«Hoy viernes 16 de febrero, a las cinco de la tarde, ha sido el Señor servido de llevar a mejor vida al P. Juan de Mariana, de una calentura maligna que le acabó al nono. Murió de 88 años y entrado en 89 y de Compañía 71, recibidos todos los Sacramentos, con una muerte tan santa y con tanta quietud y sosiego, que son fieles testigos de la paz de su alma y santidad de su vida.»

Así, apenas muerto Mariana, escribía a los Superiores religiosos de las diversas casas de su Provincia jesuítica el P. Provincial Pedro de Buiza. Es el prólogo de una carta necrológica (1) con dos partes bien marcadas: el panegírico del sabio y el panegírico del religioso jesuíta. En la primera, una síntesis de las actividades de Mariana en la cátedra y con la pluma, que el Provincial enjuicia a continuación: «Fué hombre de agudo y vivo ingenio, siempre igual en sus escritos; pero en las disputas vencía la opinión que de él se tenía, con ser tan grande. Fué universal y eminente en todas las ciencias y lenguas latina, griega y hebrea y en todo género de erudición e historia.»

No exageraba el P. Pedro de Buiza. A la vista estaba la variada y copiosa producción literaria del jesuíta talaverano en su retiro de Toledo, y no era difícil hacer revivir el recuerdo de aquel ingenio equilibrado y penetrante con que ya, joven profesor del Colegio Romano, llegó a inquietar al gran Francisco de Toledo en clases y

---

(1) El original puede verse en *Ep. Gen. Tol.* 1. Publicado por José E. de Uriarte en *El Siglo Futuro*, el 22 de noviembre de 1884, ha sido reproducido en BRAH, tomo X, pp. 421-423.

disputas públicas (2). Estas realidades, en el ambiente de la entonces gran ciudad imperial, jugaron un papel de mucho peso en la vida de Mariana hacia fuera: «Esto le dió gran crédito en todos estos reinos con los reyes y con muchos de los príncipes de ellos, y cuando venían a esta ciudad le visitaban y trataban con grande estima de su persona, y en especial la tuvo siempre con los señores Arzobispos de esta Santa Iglesia y con las personas graves y doctas de ella, y la misma tuvo con todas las religiones.»

En la España de aquellos siglos, tan proyectada hacia fuera, y más aún para quien los vínculos de amistad con tantos hombres de ciencia, conocidos desde los años de París y Roma, seguían sin romperse (3), era imposible que el nombre de Mariana el escritor viviese replegado dentro de las fronteras nacionales: «Pero entre las naciones extranjeras Dios se la dió mayor, ganada a fuerza de sus escritos y loables trabajos; tanto, que muchas personas principales y doctos, movidos de la fama de su doctrina, antepusieron su vista y trato, aunque de poco tiempo, a grandes gastos y molestias de grandes caminos.»

Una última observación del P. Pedro de Buiza da paso a la segunda parte de su carta necrológica: «Y al fin era tenido por oráculo con quien se consultaban las cosas dudosas y difíciles de la Escritura, historia, erudición, etc.; y con ser esto de tanta estima en los ojos del mundo, él, con los que su razón desapasionada le daba, con su sal y picante natural llamaba buñuelo de viento.»

A su vuelta a España el 1574, Mariana no hubiera podido soñar siquiera en cincuenta años de vida tan científica y socialmente fecunda. Toledo hizo el milagro. Física y psicológicamente destrozado, fijaba su residencia en aquella imperial Toledo, cuyo ambiente natural y social iba a tonificar su cuerpo y su espíritu. Homenaje

---

(2) Sobre este particular puede verse lo escrito en *Hispania*, 1953, pp. 581-639 con el título *El profesorado de Juan de Mariana y su influjo en la vida de escritor* (pp. 590-594).

(3) Sólo unos ejemplos. En *Tractatus VII*. Coloniae Agrippinae 1609, en el libro III del *De morte et immortalitate*, pp. 421-423, dedica todo el capítulo II al recuerdo de los amigos connacionales y extranjeros, en gran parte hombres de ciencia, antiguos profesores y compañeros en el estudio o en la cátedra. En *Scholia in V. et N. Testamentum: Praefatio*, se dirige al Card. Belarmino, repasando con él nombres de antiguos compañeros de cátedra en el Colegio Romano. En el *Pro editione Vulgata*, pp. 115, tiene un recuerdo especial para su buen amigo de París el exégeta benedictino G. Genebrard.

de agradecimiento, Mariana escribirá un día en el prólogo a su *De morte et immortalitate*: «En el centro de toda España está situada Toledo..., ciudad espaciosa, protegida más por la naturaleza que por el arte, columna y magnífico esplendor de toda la provincia, insigne entre pocas por la prestante apariencia e ingenio de los habitantes, por el purísimo culto de la religión, por su amor a la sabiduría» (4).

Rodeada de montes rocosos, con sus oasis-fincas de labor o de recreo, Toledo vive su vida sana y austera al amparo de las importaciones de su provincia. En torno a su gran catedral, sostenida con las aportaciones generosas de la gente del campo, ve Mariana agruparse una ciudad sin sobra de riquezas materiales, pero rica en religión, humanismo y cultura Un ambiente como hecho para aquel jesuíta talaverano de Alcalá, Roma y París: en él encaja Mariana para convertirse muy pronto en figura de primera línea.

En Toledo se impone desde el principio el joven exprofesor de París y Roma. Entra entonces en su punto decisivo la polémica sobre la Políglota de A. Montano, y la elección de Mariana como Censor oficial y árbitro de una contienda que, por su ambiente y resonancias, el secreto inquisitorial no lograría impedir que saliese ruidosamente hacia fuera, coloca al jesuíta en una posición destacada y de primer plano. Desde entonces se irá acentuando esa línea de prominencia, y el P. Pedro de Buiza la evocará en su necrologio con cariñoso entusiasmo, pero tomándola de realidades vividas muy de cerca.

Con razón podrá escribir V. Noguera: «El acierto con que Mariana desempeñó la censura de la Biblia Regia le dió un gran concepto con el Cardenal de Quiroga, Arzobispo de Toledo: el cual, persuadido de que Mariana era capaz de hablar y escribir perfectamente en los puntos más sublimes de la Teología, le empleaba con frecuencia y consultaba los negocios más importantes y difíciles» (5).

Sólo unas insinuaciones entresacadas del *De morte et immortalitate*, a través de las cuales se puede entrever la estima del Cardenal hacia el jesuíta. Camino de Talavera, una amistad de antiguo le hace detener a Mariana en la villa de Carmena. Con esta ocasión escribe: «Gozaba de la rica prebenda sacerdotal de aquella villa

(4) *Tractatus...*, p. 356.

(5) V. Noguera, *Historia de la vida y escritos del P. Juan de Mariana*, en la *Historia general de España*. Valencia, 1783, p. XXXII.

Juan Ferrera, toledano de patria y teólogo de profesión, elegido por mi voto para este cargo cuando, siendo Quiroga Cardenal de Toledo, estuve largo tiempo dedicado, junto con otros varones ilustres, al nombramiento de curiones que por las diversas iglesias administrasen los bienes sagrados» (6).

No es la única prueba que de la estima y confianza del Cardenal reseña Mariana. Al final casi del mismo tratado evocará aquellos tiempos «en que, por mandato y con la autoridad del Cardenal Quiroga, compuse con otros colaboradores un libro manual *De Sacramentis*» (7). Y añade con nostalgia: «Y en esto entra de nuevo el recuerdo de nuestra mortalidad. De todos los que, en no pequeño número, contribuímos a la composición de esta obra, apenas si quedamos alguno que otro.»

Por orden del Cardenal Quiroga se publicaban, el 1583, el *Index et Catalogus librorum prohibitorum* y las *Constituciones sinodales*. En uno y otro caso, la colaboración de Mariana, solicitada por el Arzobispo de Toledo, es de primera línea. Trabajo intenso del jesuíta, que deja su sello personal en las normas concretas para la formación del *Indice* y en la reelaboración de las *Constituciones* sobre un primer trabajo poco airoso del canónigo toledano J. Bautista Pérez, secretario del Concilio (8).

Esta fecunda amistad con el Cardenal Quiroga y este trabajo de colaboración con los intelectuales de Toledo, forman una faceta imborrable en la vida científica de Mariana. El recuerdo de cariño y admiración dedicado al sucesor de Quiroga, Cardenal García Loaysa, «con quien tuve íntimo trato»; la evocación, en diálogo litera-

---

(6) Ese «largo tiempo», de que habla Mariana, equivalía a treinta años el 1609: véase V. NOGUERA, *Historia...*, p. XCIX. J. CIROT, *Mariana historien*. París, 1905, pp. 18-20, ha resumido los incidentes, compromisos..., a que por este cargo se vió sujeto el jesuíta.

(7) Se trata del *Manual para la administración de los Santos Sacramentos* que apareció en 1584. Encargado de su redacción el entonces canónigo de Toledo García de Loaysa, buscó colaboradores y entre ellos encontró en Mariana uno de primera línea, a quien en gran parte se debe el ajuste definitivo del tratado. Así lo confiesa el propio Mariana en la memoria-defensa de su proceso, publicada por V. NOGUERA, *Historia...*, p. 119.

(8) Véase V. NOGUERA, *Historia...*, pp. XXXIII-XXXVI; J. CIROT, *Mariana...*, pp. 13.16-17 y Apéndice II, núms. 3 y 4, pp. 403-406. El mismo Mariana en su memoria-defensa recuerda con amargura su decisiva y desinteresada colaboración.

rio, de las relaciones filosófico-teológicas sostenidas con el primer Deán de Toledo y más tarde Obispo de Coria, Pedro Carvajal, con J. Castellón, Secretario entonces de la Inquisición y «hombre erudito y de peso», y, en general, con todo el elemento culto de Toledo; la añoranza en la vejez de aquellos días en que «el amor, la generosidad y el trato le unían», entre otros muchos, al más tarde Obispo de Segorbe, Bautista Pérez, a los canónigos toledanos Juan Calderón y Andrés Fernández, al profesor de griego Alvaro Gómez, al de medicina Rodrigo Fontán..., hablan demasiado claro del influjo de una vida (9).

No exageraban V. Noguera y P. de Buiza al considerar la celda de Mariana como centro de irradiación científica. Consultas ordinarias de palabra y por escrito a que Buiza se contenta con aludir y que Noguera concreta, aunque demasiado en esquema: «He visto algunas cartas y papeles que se refieren a varias consultas: y éstas son, por lo regular, sobre el examen o calificación de libros de Escritura» (10).

2. Un Nuevo Testamento griego y las notas críticas de Pedro Fajardo

Los azares y forzadas peregrinaciones a que, en el correr de los años, se han visto sujetos los papeles de Mariana (11), nos han privado, sin duda, de muchas de sus respuestas a las consultas que hasta Toledo le fueron llegando. Incansable marianista, el francés J. Cirot ha publicado una serie de documentos que, pertenecientes al jesuíta talaverano, fueron a parar, con otros muchos, al Museo Británico de Londres. De este modo completa las noticias sobre «algunas cartas y papeles» de que nos hablaba V. Noguera.

Recorriendo estas «cartas y papeles», el marianista español ha escogido dos de las Censuras de Mariana sobre materia bíblica. Escribe sobre la primera, de fecha 28 de agosto de 1581: «Es ciertamente digna de leerse la Censura del texto griego de N. Testamen-

(9) *Tractatus..., De morte...*, pp. 359-362-377-417-422-423-442.

(10) V. Noguera, *Historia...*, p. XXXII.

(11) Véase C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles-Paris, 1894, V, col. 565-567; J. Cirot, *Mariana...*, Apéndice I, pp. 393-398.

to que imprimió Henrico Estéfano, célebre impresor de París en aquellos tiempos» (12).

Nada tiene de extraño que la edición impresa por R. Estienne, y que repite la quinta de D. Erasmo (13), suscitase sospechas al penetrar en España. De mano en mano corría entre los doctos este Testamento Nuevo, como lo hace suponer una observación de Noguera: «El ejemplar que se pasó a Mariana tenía en el margen algunas anotaciones de manos del Marqués de los Vélez, persona, como dice nuestro autor, ciertamente docta y diligente en el idioma griego. Este magnate había cotejado, para su uso e instrucción, el ejemplar con dieciséis códices, de los cuales ocho pertenecían a la Biblioteca de El Escorial, y el noveno era el que sirvió para la edición del texto griego del Testamento Nuevo en la Biblia Complutense.»

Doble era, por lo mismo, la tarea del Censor en el caso presente: la edición como tal del Nuevo Testamento y las anotaciones críticas del erudito biblista español, cuya censura entonces acaso interesase más directamente que el mismo texto griego. Así al menos parece desprenderse de los términos en que se expresa Noguera: «Con esto advierte Mariana en su censura el mérito del libro, y que la diligencia del Marqués, lejos de ser dañosa para las cosas de la fe, era sumamente provechosa; porque mostraba lo poco que debe fiarse de los códices griegos del N. Testamento, habiendo en ellos tanta variedad y diversidad de lecciones.»

Una vez más, el espíritu humanista de Mariana salva personas y obras bíblicas en litigio. No importa que, como ya le hemos visto y hemos de verle en otras ocasiones, sus gustos y criterios fuesen otros en los puntos discutidos; el jesuita, en busca de la verdad, pasa por encima de ellos, aunque sin traicionarlos (14). Es su actitud en el caso presente, y V. Noguera la pone de relieve, recogiendo los términos mismos de la Censura de Mariana: «Entre las cuales (varias y diversas lecciones) muchas veces da en la lección de nuestra edición Vulgata, y se ve la mucha razón que, entre otras

(12) V. NOGUERA, *Historia...*, p. XXXII.

(13) V. NOGUERA se refiere sin duda a la cuarta edición preparada bajo la dirección de su padre E. Estienne, impresa en Ginebra el 1551 y de la que casi servilmente se valió T. BEZA para sus diversas ediciones del N. Testamento.

(14) Es lo que con palabra de moda, J. CIROT, *Mariana...*, p. 13, llamará «hermoso liberalismo».

causas, ha tenido la Iglesia para abrazarla, aprobarla y preferirla a todas las demás» (15).

La Censura oficial del N. Testamento, anotada por el erudito Pedro Fajardo, le ofreció a Mariana una nueva oportunidad para el estudio a fondo de una cuestión crítica que desarrollará años más tarde en su *Pro editione Vulgata*: la cuestión de las variantes en los códices griegos del N. Testamento. Con su estudio, completa por una parte el problema anteriormente planteado sobre la corrupción de dichos códices y confirma, por otra, la existencia de la Censura a que alude V. Noguera sobre el N. Testamento anotado por el Marqués de los Vélez (16).

Doble problema, corrupción y variantes de los códices griegos, que obliga a Mariana a fijar su posición ante el binomio texto griego-Vulgata. Lo hace el jesuíta con decisión y claridad, a base del estudio comparativo de una larga serie de textos. Ya anteriormente discutidos en esta misma Revista el alcance y el acierto de la posición *pro Vulgata* del jesuíta, ahora sólo una mirada de carácter casi exclusivamente histórico.

Al redactar el capítulo XVII del *Pro editione Vulgata*, aún recuerda su Censura sobre el N. Testamento anotado por Pedro Fajardo. Trabajo duro y meritorio, según Mariana, el del erudito y noble español que, «comparando entre sí 16 códices, ocho de los cuales de la Real Biblioteca de S. Lorenzo, en su mayor parte famosos por la antigüedad, había añadido de su mano, con minio y con su trabajo al margen externo del N. Testamento griego, las lecciones diversas...». Trabajo, por otra parte, incompleto, añade Mariana, por no haber anotado «de qué libros se habían tomado cada una de las lecciones», y que «yo no desesperaba de poder llevarlo a cabo alguna vez».

No sabemos que las anotaciones marginales del Marqués de los Vélez empujasen definitivamente a Mariana a completar el trabajo, si no es indirectamente y a lo largo de su obra exegética; pero aquellas variantes le llevaron, a través del estudio y discusión de muchos textos, a la siguiente conclusión: «Ahora, de los muchos y hasta innumerables pasajes en los cuales aquellas lecciones van de acuerdo con nuestra edición Vulgata, darán prueba de ello al-

(15) V. Noguera, *Historia...*, p. XXXII.
(16) *Tractatus...*, *Pro editione Vulgata*, c. XVI y XVII, pp. 80-87.

gunos ejemplos. De ellos podrá deducir el benévolo lector la verdad del aserto de que en ningún pasaje se aparta la Latina de los Griegos, sin que alguna lectura favorezca a nuestros códices» (17).

3. El Nuevo Testamento de Juan Harlem

Aún tiene V. Noguera un recuerdo para otra Censura encomendada oficialmente a Mariana: «Entre los escritos de esta especie es muy recomendable y lleno de doctrina el que, en 2 de septiembre de 1582, hizo nuestro autor dando su parecer sobre el Testamento Nuevo que imprimió en Amberes, año 1572, Juan Harlem, hombre tan inteligente y versado en las lenguas y ciencias sagradas, que contribuyó, por comisión de la Universidad de Lovaina, a la edición de la Biblia Regia.»

Fiel a la buena fama del biografiado y a la transmisión esquemática de sus escritos, sintetiza V. Noguera: «En esta Censura muestra Mariana con muy sólidas razones que las anotaciones que puso el editor no debían prohibirse, porque en ellas *no manifiesta ningún mal espíritu ni empeño en obscurecer la autoridad de la edición Vulgata, antes deseo de defenderla con sujeción cristiana y con modestia..., y si en alguna parte muestra inclinarse a lección diferente de la Vulgata, es en cosas de poco momento y que no tocan a dogmas de la fe ni de costumbres*» (18).

Si acaso se exceptúa la fecha señalada para la impresión del Testamento Nuevo de Harlem, en lo demás V. Noguera calca en síntesis la Censura de Mariana. El nombre del jesuíta belga Juan Harlem va de hecho unido en la historia bíblica al de A. Montano a través de la Biblia Regia.

De acuerdo con otros testimonios de la época (19), escribe J. de Mariana, valorando la aprobación con que la Universidad de Lovaina dió el visto bueno a la publicación de la Políglota de Amberes: «Mucho respeto merece la de Lovaina; pero, de los tres profesores que se nombraron para censurar la obra, dos no tenían

---

(17) *Tractatus..., Pro editione...*, c. XVII, pp. 83-84.

(18) V. Noguera, *Historia*, p. XXXII.

(19) Pueden verse resumidos en A. Poncelet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas*. Bruxelles, 1927, I, pp. 134-135.139; II, pp. 495-496.

inteligencia en las lenguas, y el otro, aunque muy entendido en ellas, no pudo dar alcance a la inmensa mole de las cosas que versan en una obra tan voluminosa (20).

Contacto indirecto entre Mariana y el profesor de Lovaina J. Harlem, «el otro» de los tres censores, que años más tarde se convertirá en contacto mucho más directo. El 1574, C. Plantino editaba en Amberes, fruto de investigación y cátedra, el Testamento Nuevo del célebre biblista belga (21). Casi sólo por milagro podía entonces una obra de este género pasar inadvertida al ojo acusador de vigilantes espontáneos o de oficio. El Testamento Nuevo del P. Harlem no había de ser una excepción, ni fuera de España, ni dentro de las fronteras españolas. Con ello se da lugar a una nueva intervención del jesuíta talaverano. Brevemente la ha reseñado J. Cirot en el cuerpo de su obra, a base del manuscrito que más tarde nos da íntegro en uno de sus *Apéndices* (22).

Contiene este manuscrito la Censura del Testamento de J. Harlem, que Mariana firma en Toledo el 1.° de septiembre de 1582. Con ella se nos revela una vez más, por una parte, el prestigio bíblico de que oficialmente gozaba el antiguo profesor de Roma y París, y por otra el espíritu humanista y científicamente equilibrado de quien con calma iba poniendo a punto la publicación de su célebre *Pro editione Vulgata*. Bastaría leer el final de la Censura: «Esto se ha dicho no porque yo siga o apruebe para mí la dicha libertad, antes en todo y por todo procuro y he procurado siempre defender y autorizar todo lo que en la edición Vulgata hay por pequeño que sea. Pero hago diverso juicio de lo que yo tengo de seguir y de lo que tengo de reprobar en los otros como doctrina herética o dañosa».

El escriturista no podía olvidar las directivas de su Orden en materia bíblica. A través de ellas le era fácil a Mariana penetrar

---

(20) V. Noguera, *Historia...*, p. XXIII. En carta de 31 de marzo de 1569 el jesuíta P. Coster, Provincial de Bélgica, comunicaba a su General que su renombre en las ciencias hebreas le había valido al P. Harlem el ser elegido, con dos doctores de Lovaina, como Censor de la Biblia de Amberes: *Germ. Espist.* X, 334.

(21) Como título de la Censura, añadido más tarde, se lee: «Censura de Juan de Mariana, de la Compañía de Jesús, sobre un Testamento nuevo en forma pequeña, impreso en Anvers en casa de Plantino, año de 1574».

(22) J. Cirot, *Mariana...*, p. 12 y en el *Apéndice* II, núm. 2, pp. 401-402.

en una clara trayectoria de prudencia y respeto hacia la Vulgata, como edición oficial de la Iglesia. Es la trayectoria, que en sus líneas generales arranca de los días mismos de San Ignacio de Loyola y se va desarrollando poco a poco más o menos flexible, pero siempre en el mismo sentido, en las Constituciones de la Compañía de Jesús y en las directivas con que van ordenándose sus estudios (23). Fiel a esta trayectoria, pero con la flexibilidad propia de su ciencia y de su humanismo, Mariana desempeñará, ahora como siempre, su oficio de censor bíblico.

Tres partes distingue Mariana en la obra de J. Harlem: el texto, las anotaciones y el Indice. Brevemente anota sobre este último: «Comenzando del cual digo que el dicho índice es muy católico sin haber en él cosa que pueda ofender ni hacer daño, antes es muy provechoso contra los herejes». Espíritu abierto y de profunda raigambre jesuítica, concluye: «Y su autor es un Padre de nuestra Compañía por nombre Juan Harlemio, persona de mucha virtud y doctrina» (24).

Entre el español y el belga, se hubiesen conocido o no personalmente durante el profesorado de Mariana en París, existía además del de hermandad de Orden, el vínculo de unos estudios comunes en las primeras avanzadas del campo bíblico. Mariana da como de paso fe de ello al encabezar su Censura con el recuerdo de J. Hariem, como jesuíta y como virtuoso y docto.

Al igual que en el Indice, «en el texto del dicho Nuevo Testamento no hallo cosa..., no parece que... haya alguna cosa por donde se deba vedar». Aunque reconoce que «en algunas partes tiene diversa lección de como en algunos otros textos de la Biblia anda», Mariana no cree que esto pueda constituir por sí solo un capítulo de acusación seria, una vez que «esta diversidad también la tiene la Biblia complutense que mandó imprimir el Card. D. Fr. Fran-

---

(23) El anglicano H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, Versionibus Graecis et latina Vulgata, libri IV*. Oxonii, 1705, pp. 546-547, ha recogido algunos de los documentos que señalan esta trayectoria. Véase MHSI, *Ignatiana*, t. 15, p. 427; 16, pp. XLII-XVLIII y 121; 71, 483; etc.

(24) De hecho, a J. Harlem se debe el *Index biblicus, qui res eas, de quibus in sacris bibliis agitur, ad certa capita, alphabeti ordine digesta revocatas, summa brevitate complectuntur*. Publicado en edición aparte en Amberes, 1571 y 1580, y en Lyon, 1581 y 1600, le encontramos incorporado a la Políglota de A. Montano, 1569-1572, al tomo II de la Biblia de Vatablo, Salmanticae 1584, y a la Biblia de Salamanca, 1585. Véase C. Sommervogel, *Bibliothèque*..., IV, col. 113-114.

cisco Ximénez y la Biblia lovaniense impresa el año 1547 y corregida por Juan Henterio, Teólogo lovaniense, la cual se ha tenido hasta ahora por muy acertada, como lo muestran las diversas impresiones que de la dicha Biblia después acá se han hecho (25), y de la cual no difiere en cosa ninguna el texto del sobre dicho nuevo Testamento».

Doble argumento de autoridad que, apoyado sobre el Cardenal Cisneros y la Universidad de Lovaina con su teólogo Juan Henterio, ha bastado a Mariana para dar por bueno un texto bíblico sobre la Biblia, «la cual se ha tenido hasta ahora por muy acertada, como lo muestran las diversas impresiones que de la dicha Biblia después acá se han hecho».

Breve en la Censura de un Indice «muy católico» y de un texto sin el mérito y los peligros de lo original o nuevo, Mariana se extiende en la censura de unas anotaciones que, por su carácter crítico (26) pueden dar la impresión de querer enfrentarse con la Vulgata y restarla autoridad. El censor de la Biblia de Amberes ha dado con una veta muy de actualidad y muy suya, y va a adelantar ideas, cuya forma definitiva dejará un día plasmada en su *Pro editione Vulgata*.

Hoy acaso pudiera extrañar que unas anotaciones, como las de J. Harlem, de carácter exclusivamente crítico y sobre textos sin raíces dogmáticas o morales pudieran levantar sospechas y acusaciones de monta. De hecho, en las anotaciones del jesuíta belga «no se trata ningún dogma tocante a la fe ni a las costumbres, sino solamente se señalan diversas lecciones que en diversos códices parte latinos, parte griegos, y también en el siriaco, que anda en el quinto tomo de la Biblia Real, se hallan o en los libros de los antiguos

(25) Usando la autorizada *Biblia latina* repetidamente impresa por R. Stephanus a partir del 1528, J. Henterio, por encargo de la Universidad de Lovaina, publicó en 1547 la *Biblia Lovaniense*. Ya cuando escribía Mariana, C. Plantino había hecho de ella diversas ediciones que la revisión llevada a cabo por F. I. Brugense había de facilitar. El 1583, al año de entregar Mariana su Censura, se publicaba la edición que había de servir de punto de referencia a la comisión encargada en Roma de la corrección de la Vulgata.

(26) Del estilo de estas anotaciones son las notas del propio J. Harlem incorporadas a la Políglota de A. Montano bajo el siguiente epígrafe: *Variae lectiones in latinis Bibliis editionis vulgatae ex mss. collectae, et ad textum Hebraicum, Chaldaicum, Graecum et Syriacum examinatae et discussae.*

Padres, los cuales leyeron diversamente algunos lugares de la Escritura».

Supuesto este carácter, pudiera decirse adogmático y amoral, de las anotaciones, parece debiera esperarse una inmediata justificación de principio por parte del censor. No es así, porque Mariana ha visto desde un principio que el carácter directamente crítico de las anotaciones, lejos de prescindir del aspecto religioso, se entrecruza con el problema dogmático del binomio Vulgta-Trento. De aquí su inicial posición de reserva: «En las anotaciones del dicho nuevo Testamento puede haber alguna dificultad..., porque el autor de las dichas anotaciones algunas veces se inclina y muestra aprobar más la lección diferente de la que anda en las Biblias ordinarias» y «podríase pensar que el dicho autor pretende reprobar la autoridad de la Editio Vulgata, que es contra lo que está determinado en el concilio de Trento».

Mariana está en un campo muy suyo, el de su Censura de la Biblia Regia de hace unos años y el de su tratado *Pro editione Vulgata* de años más tarde. En este campo penetra a través de una observación muy de acuerdo con su espíritu humanista: «Pero yo, salvo el mejor juicio que querría seguir antes que el mío, me parece no ser bastante causa (la diversidad con la Vulgata) para que las dichas anotaciones se veden».

Es su juicio definitivo sobre el *Testamento Nuevo* de J. Harlem, y Mariana se esfuerza por presentar su lado más llamativo y entonces más sospechoso, en armonía con la letra y el espíritu del decreto tridentino. He aquí el primero de los cuatro argumentos en que apoya su informe favorable de censor: «Lo primero, porque el Concilio de Trento, aprobando la edición Vulgata, no aprueba todas las lecciones que en diversos códices se hallan y que el largo tiempo o el descuido de los escribientes puede en algunos lugares haber causado, y así se da lugar que unos sigan la lección de un códice, otros la de otro o de otros, teniendo cada uno la suya por verdadera, sin contradecir por ello a lo que está establecido en dicho Concilio».

A esta observación de carácter general, cuya fuerza sólo a espíritus poco hechos a problemas bíblicos hubiera podido pasar inadvertida, añade Mariana otra segunda de carácter más particular y que no es otra cosa que un resumen-insinuación de un punto amplia-

mente expuesto en el *Pro editione Vulgata* (27). Nadie, en España o fuera de España, podría tachar de ligero o peligroso el clásico *De locis theologicis* de M. Cano. Pues bien, escribe Mariana, «aun Cano... tratando aquel lugar de la primera a los Corint. cap. 15 *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*, donde los códices griegos y algunos santos leen *omnes quidem non dormiemus, sed omnes immutabimus*, dice que, dado caso que en la edición Vulgata que está aprobada por el Concilio se lea de la primera manera, no estamos obligados a recibir la tal por cierta y averiguada».

Paso adelante en un sector, entonces como nunca apasionante, del problema bíblico: junto a la autoridad de la Vulgata, reconocida en Trento, cabe la libertad no sólo de elegir esta o aquella lectura, diversa en los varios códices de la versión jerominiana, sino aun de dudar en ocasiones de la lectura de la Vulgata frente a la diversa de los códices griegos o de los Padres. Las palabras de M. Cano son categóricas: «Ninguna, pues, de las dos lecturas estamos obligados a aceptar, porque ninguna de las dos la han propuesto como averiguada y católica los doctores de la Igesia».

Zanjada la cuestión de cara a un texto particular de San Pablo, el insigne dominico enuncia como al desgaire un principio general en la materia: «Y esto mismo sucedería con cualquiera otra partícula de la edición latina, si absolutamente hubiese sucedido lo mismo» (28). Mariana le hace suyo y le aplica, subrayándole, al caso de Harlem: «Que es a punto lo que las dichas anotaciones hacen donde se apartan de la dicha edición Vulgata» (29)

4. Postura ante el problema de las «nuevas traducciones»

La Censura del *Testamento Nuevo* le sirve al jesuíta talaverano para insinuar ideas y criterios ya en parte desarrollados en su Censura de la Políglota de Amberes y, sobre todo, en preparación para su

---

(27) *Pro editione Vulgata*, cap. XXI.

(28) *De locis theologicis*, l. II, cap. XIV.

(29) En el *Pro editione Vulgata*, cap. XXI, recoge y estudia Mariana una serie de pasajes bíblicos, que transmitidos de diverso modo por la Vulgata según sus distintos códices o con relación a los hebreos o griegos, dejan al escriturista libertad de elección.

Pro editione Vulgata. Pero no merece el libro de J. Harlem el trabajo personal que Mariana puso al servicio de la colosal obra de A. Montano o pondrá al de su propia disertación; de aquí su insinuar, sólo como de paso, el pensamiento propio para apoyarse en definitiva en la autoridad de grandes autores católicos: «Lo tercero, porque muchos doctores graves y católicos entienden que por la aprobación de la edición Vulgata que se hace en el Concilio de Trento, sólo se pretendió aprobarla cuanto a lo que toca a dogma de fe o de costumbres, en lo cual la edición Vulgata se debe tener por verdadera y los textos griegos y hebreos, en cuanto en esta parte contradijesen, por corrompidos y falsos».

Esbozado desde sus años de profesor su célebre tratado *Pro editione Vulgata*, Mariana en su remanso laborioso de Toledo le va completando con la exposición de ideas propias y el estudio de grandes autores contemporáneos. Allí se puede ver la cita de esos «muchos doctores graves y católicos», cuyo pensamiento de nuevo supone reflejado en el ya clásico *De locis theologicis*: «Y así el dicho Cano..., en cuatro conclusiones que pone cerca la aprobación y autoridad de la dicha edición Vulgata, en todas habla de lo que toca a la fe y a las costumbres» (30).

En línea con un gran sector del pensamiento católico contemporáneo, Mariana enuncia un principio, para muchos entonces sorprendente a pesar de su fondo netamente ortodoxo, y con él salva la dirección católica de J. Harlem: «Porque en cosas de menor momento, que importa poco que se lea de una manera o de otra, no parece a los dichos doctores que por la dicha aprobación se quita la libertad de seguir cada uno la lección que le pareciere, habiendo razones bastantes para ello: que es lo que en las dichas anotaciones se hace y esto no muchas veces y con modestia».

A los hechos al retrato parcial de un Mariana desenfadado e independiente, no dejará de sorprender la prudencia y casi uniformismo reflejados en esta Censura. Es una faceta del espíritu humanista que Mariana, siempre certero en su marcha progresiva hacia horizontes científicamente amplios, acentúa más y más en esta ocasión: «Lo cuarto, porque, si la dicha libertad se pretende estar

(30) *De locis tehologicis*, l. II, cap. XIII. En su *Pro editione Vulgata*, cap. XXI, Mariana recoge íntegras las cuatro clásicas conclusiones del gran teólogo dominico y las hace suyas con las consecuencias que para la lectura de pasajes bíblicos en concreto puedan de ellas derivarse.

quitada por el dicho Concilio, sería necesario vedar casi todos los libros que de forasteros sobre la Escritura se imprimen y aun en materia de teología, porque casi todos usan de la dicha libertad en cosas y lugares de menor momento sin que por ello pretendan derogar a la autoridad y decreto del dicho Concilio, que es cosa digna de mucha consideración; porque no se ha de pretender ni pensar que tan gran número de católicos y personas discretas van erradas en cosa que tanto importa».

De cara al caso concreto de J. Harlem, Mariana aplica este principio de sentido humano: «Y así me resuelvo, sujetando mi juicio en todo al de la Santa Iglesia y a lo que el Santo Oficio hiciese, que las dichas anotaciones no se deben vedar, ni por su causa el dicho nuevo Testamento, porque en ellas no se muestra ningún mal espíritu, como en Erasmo y otros, de oscurecer la autoridad de la edición Vulgata, antes deseo de defenderla con sujección cristiana y modestia».

Mariana ha querido insinuar el camino que sin titubeos trazará más tarde, cuando en su *Pro editione Vulgata*, escriba bajo el epígrafe *De novis versionibus* (31): «En modo alguno van contra el decreto del Concilio tridentino los que preparan o emplean nuevas versiones y usan de ellas con el fin de explicar los pasajes oscuros, las palabras ambiguas, los idiotismos del lenguaje de la antigua y Vulgata edición, y de decidir qué lección, entre las diversas que en ella se presentan, deba preferirse».

Libertad, compatible con el decreto tridentino sobre la autenticidad de la Vulgata, para el enjambre de traductores bíblicos: Mariana pasa en reseña a no pocos y estudia los que él juzga fallos o aciertos en la traducción-interpretación de una serie de pasajes, clásicos algunos de ellos. Con su estilo de árbitro, enuncia el jesuíta talaverano lo que pudiera llamarse principio general: «Yo por mi parte, en el traductor de las divinas Escrituras desearía la moderación y el empeño por defender la edición Vulgata en cuanto lo permitiesen las ediciones griega y hebrea.»

Al hablar así, Mariana excluye por sistema a los que traducen «con ansias de novedades y como para probar conformes con los divinos libros las opiniones de la secta». Este violentar la Escritura en abierta declaración de guerra a la Vulgata, traducción de fa-

(31) *Pro editione Vulgata*, cap. XXV.

milia en la Iglesia, arranca de la pluma del jesuíta la dura condena de quienes entre los católicos, dan paso a tales traductores: «Es temerario, más aún abiertamente herético, despreciar y rechazar nuestra Vulgata en razón de ligeros fallos, que sin detrimento alguno de la fe y las costumbres, se encuentran en ella, y, en su lugar, introducir las traducciones nuevas y profanas de los herejes, especialmente después del decreto del Ecuménico Concilio de Trento» (32).

En su enjuiciamiento de los traductores bíblicos, excluye también, aunque haciendo de ellos grupo aparte, a los que «vergonzosamente se tomaron este trabajo de ultrajar, acumulando defectos, a nuestra edición». Figuran en el grupo D. Erasmo, L. Valla y J. Lefèvre d'Etapes (Faber Stapulensis): con su «traducción y anotaciones del N. Testamento» (33) el primero, con sus «anotaciones o comentarios» (34) los otros dos, «más parecen querer acusar de negligencia a la Iglesia, que excusar o corregir con suavidad, como era propio de un ingenio moderado y de un alma piadosa, los defectos arraigados con el correr del tiempo». No es apreciación apasionada del jesuíta. La autopresentación primero y la defensa más tarde que de sus obras hacen los autores citados, avalan por sí la posición del exégeta talaverano (35).

En su mirada de conjunto a versiones y autores más o menos contempornáeos, Mariana destaca la figura bíblica de un monje benedictino. Con estilo humanista despierta el recuerdo de G. Genebrard, su gran amigo de los tiempos de París, que, sobre todo en

---

(32) *Pro editione Vulgata*, cap. XXI, p. 102.

(33) D. ERASMUS ROTERODAMUS, *Novum Testamentum graece*. Bâle 1516. Complemento del texto griego, la versión latina y las anotaciones que dieron lugar a duros ataques y a controversias poco equilibradas. Conocido es el influjo, entre católicos y protestantes, de esta obra de Erasmo, con sus cinco ediciones revisadas por el propio autor, y con otras sucesivas reediciones.

(34) L. VALLA, *In N. Testamentum ex diversorum utriusque linguae Codicum collatione annotationes*. Paris, 1506. Bien merecen estas Anotaciones, de carácter gramatical, el juicio que de ellas nos ha transmitido Mariana. Muy abundante fué la producción bíblica de J. LEFEVRE; al referirse al Stapulense, Mariana tiene sin duda presentes su *Epistolae Divi Pauli cum commentariis*, Paris, 1513, su *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia*, Paris, 1522 y su *Commentarii in epistolas catholicas*, Bâle, 1527. Obras repetidamente editadas y, que, con otras del autor, fueron a parar al Indice del Concilio de Trento «donec corrigantur».

(35) Véase H. HODY que en su *De Bibliorum...*, pp. 441-442-450-451-452-462, recoge una serie de testimonios interesantes sobre la materia.

su *Comentario a los Salmos* (36), supo mantener aquella actitud equilibrada exigida por el jesuíta y en la que «veo fallaron los más de los otros, aún los que procedieron con mayor moderación.

El estudio científico y sereno de una serie de pasajes del Antiguo Testamento, sirve a Mariana para ir pasando en reseña nombres de católicos como S. Pagnino, Fabricio (G. Lefèvre), A. Montano, P. Galatino, F. Vatablo (37). Junto a ellos, pero más como de paso, los de acatólicos como David Kimhi, León de Juda, T. Beza, M. Lutero, J. Calvino... A unos y a otros ha aludido también Mariana en su Censura del Nuevo Testamento de J. Harlem, pero en este caso sin concretar nombres. Sólo, sin duda, por su innegable influjo, la evocación expresa de Erasmo, de quien escribirá a pro-

---

(36) G. Genebrardus, *Psalmi Davidis vulgata editione, calendario hebraeo, syro, graeco, latino, hymnis, argumentis et commentariis genuinum et primaevum sensum hebraismosque breviter aperientibus instructi.* Paris, 1577. Entre la abundante producción bíblica del célebre benedictino francés y Arzobispo de Aix, con razón selecciona Mariana este comentario a los salmos que, reeditados en 1582, 1587 y 1588, debió conocer el jesuíta a través de la última edición notablemente mejorada y base para todas las ediciones posteriores.

(37) S. Pagnino, *Veteris et Novi Testamenti nova translatio.* Lyon, 1528. Repetidamente editada con más o menos novedades, a Mariana le debió, sin duda, ser familiar sobre todo la edición latina literal del A. y N. Testamento, revisada por A. Montano e incorporada de este modo como versión interlineal al vol. VII de la Políglota de Amberes. Es la *Biblia latina Pagnini ab A. Montano recognita,* Antuerpiae, 1572. En la misma Políglota, vol. VI, ha entrado como aparato científico el *Lexicon Hebraicum* que el célebre dominico italiano publicó por vez primera en Lyon el 1529. Al hablar de A. Montano, Mariana tiene presente, entre toda la producción bíblica del célebre extremeño, la *Políglota Regia,* de la que había sido Censor oficial. En el campo bíblico, P. Galatino debe su fama a la obra, muy frecuentemente poco original, *De arcanis catholicae veritatis,* Orthonae, 1576. El 1543 aparecía en Zürich la *Biblia e sacra Hebraeorum lingua Graecorumque fontibus, consultis simul orthodoxis interpretibus religiosissime translata in sermonem latinum per theologos tigurinos.* Es la célebre Biblia Tigurina, que, más que ninguna de sus obras bíblicas, hizo famoso al teólogo luterano León de Judá. Atribuída a F. Vatablo para evitar, aunque sin lograrlo, la condenación de la Sorbona, retocada parcialmente en católico a base de la traducción de S. Pagnino y editada en Ginebra el 1547, fué de nuevo publicada en Salamanca el 1584, tras una corrección a fondo de los biblistas salmanticenses. Esta última es sin duda la edición a la que alude Mariana en su *Pro editione Vulgata.* G. Lefevre, requerido por A. Montano por su traducción al latín de la versión siriaca del N. Testamento, colaboró en la Políglota de Amberes con dicha traducción, y con la gramática y diccionarios siro-caldeos. Más tarde, el 1584, se publicó en Amberes su *N. J-Chr. Testamentum syriace litteris hebraicis cum versione interlineari latina, vulgata et textu graeco.*

pósito de un texto de San Pablo: «En él, Erasmo, más libre de costumbre, ha procedido con mayor cautela» (38).

Sin mostrar entusiasmo científico por la obra del jesuíta belga, Mariana la prestó un gran servicio. Mirada bajo el punto de vista católico, el Nuevo Testamento de J. Harlem no sufre del «mal espíritu» que aqueja la obra exegética de «Erasmo y otros» y no se sale de la línea de «tan gran número de católicos y personas discretas». De aquí, su insistente «no hallo cosa por que se deba vedar..., porque el autor o autores de las dichas anotaciones fueron personas católicas y también porque si en alguna parte muestra inclinarse a lección diferente de la Vulgata, es cosa de poco momento y que no tocan a dogmas de fe ni de costumbres».

Cuando J. de Mariana firmaba su Censura favorable al Nuevo Testamento, J. Harlem ya no necesitaba de defensas o apologías ante los hombres. No importa: el jesuíta y exégeta español rendía justicia a la ortodoxia del jesuíta y biblista belga. Rector del Colegio de Lovania y Viceprovincial en la última época de su vida, murió de peste en Lovaina el 1 de octubre de 1578, a la sola edad de cuarenta y un años. Su fama de hebraísta perduró unida a la célebre Universidad belga, y sobre todo al gran monumento bíblico de A. Montano, la Políglota Regia. En todo ello tuvo su parte el espíritu abierto de J. de Mariana.

F. Asensio, S. J

(38) *Pro editione Vulgata*, cap. XII, p. 72.

El concepto de "carne" aplicado a Cristo en el IV Evangelio

El procedimiento mental de San Juan y sus maneras de expresión tienen características muy particulares Primeramente enuncia una verdad fundamental y luego la va analizando—o tal vez diríamos mejor intuyendo, contemplando—por partes. Mas no sucesivamente y con un orden metódico, sino mediante avances y retrocesos, acercándose y alejándose aparentemente de su objeto, para volver sobre él y mostrarlo en todas sus facetas y penetrar en todos sus repliegues. Con gran acierto se le ha comparado a las olas marinas, que paulatinamente van y vienen, pero que en su constante progreso llegarán ciertamente a bañar la altura de la pleamar; o también a parciales rayos de luz, que van iluminando lentamente el objeto, hasta que, por fin, todos convergen sobre él. Y entonces es cuando podemos contemplarlo en toda su realidad (1).

Y si esto es en Juan una especie de razonamiento mental y de procedimiento estilístico, tiene, además, otra característica muy suya: la de darles tal carga de contenido a ciertas palabras, que éstas encierran dos o tres significados a un tiempo (o un significado fundamental con diversos matices en cada caso), con lo cual consigue el Evangelista una profundidad de sentido y una densidad teológica, que el lector nunca acaba de agotar del todo (2).

---

(1) E. B. Allo, *L'Apocalypse* (Paris, 1921), pág. CXCIX; M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* [3] (París, 1948), pág. XCVII; D. Buzy, *Un procedé littéraire de saint Jean*, en «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», 39 (1938), páginas 62-63 y 66.

(2) Cf. O. Cullmann, *Die johanneische Gebrauch doppeldeutigen Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangelium*, en «Theologische Zeitschrift», 4 (1948), págs. 330-372. Aunque este estudio de Cullmann se funda en palabras de muy frecuente uso en el IV Evangelio y no sobre la palabra *sarx*, el prin-

Por otro lado, siendo San Juan bastante menos «rabínico» que San Pablo, parece, sin embargo, más cerrado que él al influjo del helenismo y se muestra más tradicional en la fidelidad al pensamiento general del judaísmo común, aun a pesar de que aparenta estar más lejos del A. T. que el Apóstol de los gentiles.

Estos tres elementos: su fidelidad al judaísmo común, la densidad de sentido que algunas palabras encierran, y su procedimiento mental y estilístico por aproximaciones y alejamientos del objeto, son causa de las dificultades que entraña un tema cualquiera del IV Evangelio, y, a veces, incluso una sola frase o una sola palabra.

Y tal parécenos que acontece con el concepto de «carne» cuando San Juan lo usa en relación con Cristo. Propiamente hablando, sólo ocurre esta palabra, aplicada a Cristo, en dos pasajes del Evangelio: Jn. 6,51-56 (numeración del griego) y 1,14. Y a este último hay que añadir, como en cierto modo paralelos, 1 Jn. 4,2, y 2 Jn. 7.

Tres ideas fundamentales se advierten en estos pasajes: la Eucaristía, la cruz y la encarnación. Pero ¿hay verdaderas fronteras en estos tres conceptos, de forma que no quepan interferencias entre ellos? ¿O no será más apropiado decir que, para San Juan, cada uno de ellos contiene a los otros dos, aunque en ciertos momentos sólo uno aparezca en primer plano, pero de forma que en el trasfondo se vean también los otros? Y refiriéndonos particularmente al concepto de «carne» en Jn. 1,14: «el Logos se hizo *carne*», ¿no habrá aquí también ramificaciones o matices, ciertamente entrevistos y apuntados por el Evangelista, pero no recogidos en nuestra Teología usual, elaborada con esquemas aristotélico-

---

cipio parécenos acertado y creemos que también debe aplicarse a esta palabra, precisamente por la densidad de contenido que encierra. Más aún, quizá ese principio haya encontrado mejor formulación todavía en el siguiente párrafo de W. GROSSOUW (*La glorification du Christ dans le quatrième Évangile*, en «Recherches Bibliques, III, L'Évangile de Jean: Études et Problèmes», Louvain, 1958, página 133): «On sait que l'évangeliste a un prédilection marquée pour quelques termes, d'ordinaire très simples, tels que voir, connaître, vie, lumière, monde, témoigner, jugement, qui reviennent fréquemment. Il en fait un jeu subtil. Ces mots ont pour lui une réssonance profonde. Mais il n'est pas facile d'en saisir la signification, car d'une part Jean se montre particulièrement économe d'épithètes explicatives, d'autre part et surtout ces termes semblent dotés d'une sorte d'élasticité, rendant possibles des glissements de pensée».

escolásticos, de los que tan distante estuvo, cronológica y mentalmente, el Discípulo Amado?

Creemos, pues, que tiene su importancia examinar el sentido y el valor doctrinal que San Juan da a la palabra «carne» en los pasajes en que la usa refiriéndose a Cristo. Quizá podamos demostrar así, no a base de Teología elaborada, sino con el dato bíblico, con la revelación evangélica, cuál es el verdadero valor de la celebérrima frase «el Logos se hizo *carne*», y cuál es el enlace íntimo y sustancial de este «hacerse *carne*» con la Eucaristía y, sobre todo, con la cruz, con la vida terrestre de Cristo, con la redención del género humano y con el Cristo glorioso, fuente de aguas vivas desde los cielos para su Iglesia (3).

I. El concepto de «carne» aplicado a Cristo en Jn 5,51 ss.

En realidad, no deja de ser sorprendente que, mientras los Sinópticos y San Pablo, particularmente al reproducir las palabras de la institución eucarística, escriben con perfecta unanimidad el término σῶμα, y nunca utilizan, en el ambiente eucarístico, la palabra σάρξ, el evangelista San Juan, por el contrario, únicamente utiliza σάρξ en ese ambiente, y nunca σῶμα.

¿Cómo explicar esta anomalía?

Primeramente, por la ya antes aludida fidelidad de San Juan al pensamiento judío. Es evidente que al Evangelista no le gusta la palabra *sôma*. Solamente la usa para referirse a un cuerpo muerto, a un cadáver, concretamente al de Jesús (19,31.38.40; 20,12) (4). También en el griego clásico más antiguo predomina el significado

---

(3) En este trabajo no examinamos los cinco lugares del IV Evangelio y el único de la 1 Jn., donde ocurre la palabra *sarx* sin relación con la persona de Cristo. Estos lugares son: Jn. 1,13; 3,6; 6,63; 8,15; 17,2; 1 Jn. 2,16. De su examen seguramente podríamos concluir que en los escritos joánicos, fuera del Ap, *sarx*, aunque permanece generalmente dentro de la línea viejotestamentaria de *baśar*, reviste algunos matices más o menos propios del Evangelista. El ambiente mental de esta palabra es siempre bíblico y nunca recoge el significado propio del griego clásico o helenístico.

(4) En Jn. 2,21 parece referirse el Evangelista al cuerpo viviente de Jesús. Pero obsérvese la relación directa que aquí tiene la palabra *sôma* con la muerte y el sepulcro de Cristo. Más que aludir directamente a su persona viviente, el concepto implica, al menos como significado fundamental, el *cuerpo muerto* de Jesús.

de cadáver, conservado en los clásicos posteriores. Sin embargo, en escritores más tardíos *sôma* podía referirse también a un cuerpo vivo, pero siempre en oposición a ψυχή y πνεῦμα. En la koiné parece ampliarse no poco el significado de *sôma*, de forma que San Pablo y los Sinópticos pueden incluir en él, no sólo el cuerpo humano como sede de la vida terrestre, sino toda la vida, la persona, el cuerpo mismo de Jesús entregado a la muerte, su cuerpo eucarístico y aun su cuerpo místico (5). Pero San Juan no sigue esa evolución semántica. A todo lo que no sea cuerpo muerto, un cadáver, él llamará siempre *sarx*, porque es la palabra griega que, por corresponder a la palabra hebrea *baśar*, incluye para él toda aquella inmensa riqueza de contenido que el uso bíblico amontona sobre ese término; y, por lo mismo, al no considerar la *sarx* en su oposición fisiconatural a *pneûma*, espíritu, alma intelectual, la *sarx* puede incluir todas las riquezas humanodivinas de la persona de Jesús, en su vida terrestre, en el sacrificio de la cruz y en el Pan eucarístico.

Hay una segunda razón—a nuestro entender—que explica perfectamente por qué Juan conservó la palabra *sarx* en el discurso del Pan de vida, y no *sôma*, a pesar de que, cuando él escribía, era ya común referirse a la Eucaristía con el término *sôma* mucho más que con el de *sarx*. Es, sencillamente, que, con toda probabilidad, fué *baśar* (el equivalente directo de *sarx*) la palabra que usó Jesús en la institución de la Eucaristía. Esto es sumamente probable, porque ésta era la palabra más apropiada del vocabulario hebreo o arameo para expresar el propio ser de Jesús en toda su realidad, y, además, implicaba la situación de Jesús en el trance histórico de su entrega a la muerte. Y por eso San Juan, no solamente fiel al vocabulario judío, sino más fiel aún a la palabra que oyera de los labios de Jesús en aquellos inolvidables momentos de la Cena, tradujo literalmente la expesión hebreo-aramea *baśar* por *sarx*, que era su correspondiente griega habitual. Junto a la fidelidad al vocabulario judío, la fidelidad histórica a la palabra pronunciada por Jesús. Y es curioso observar que este mismo uso de *sarx*, para la Eucaristía, conservan también los escritores primitivos asiático-semitas, particularmente San Ignacio, que ciertamente conoció nuestro IV Evangelio.

---

(5) Cf. ejemplos en F. ZORELL, *Lexicon graecum* N. T.² (Paris, 1931) art. σῶμα.

Si, por lo que quiera que fuese, San Juan no nos describió en su Evangelio la institución de la Eucaristía, sí nos conservó los dos magníficos discursos de Jesús en relación con ella; y en el primero, en el de la promesa, ciertamente habló Jesús de su «carne», *baśar* = *sarx*, y no de su *péger* o *gûf* (ambos: cuerpo muerto, cadáver). Y la misma palabra usaría Jesús en la institución que en la promesa, puesto que no tenía por qué variar de lenguaje, ni existía en el hablar común arameo palabra más apropiada, significativa y rica de resonancias bíblicas (6).

En cuanto al sentido más concreto de la palabra *sarx*, en el discurso de la promesa eucarística, todo depende de la frase decisiva de Jn. 6,51*c*: *El pan que yo daré es mi* CARNE *por la vida del mundo*.

Aquí y en los vv. siguientes, *sarx* incluye todo el ser teándrico de Jesús en cuanto alimento vital de las almas por la fe, por la manducación eucarística y por la muerte en la cruz (7). En ese ir y venir del pensamiento—tan propio del estilo joánico—; en ese aproximarse y alejarse del objeto, con que el Evangelista nos reproduce, a su manera, el discurso de Jesús, ocurren diversas fórmulas, todas ellas equivalentes en su comprensión semántica al concepto de «carne», el cual queda así totalmente aclarado en toda su concretez real. Estas fórmulas son: *Yo, pan de vida, pan bajado del cielo, pan que yo daré, carne mía, carne del Hijo del hombre,*

---

(6) Cf. J. BONSIRVEN, «*Hoc est corpus meum*»: *Recherches sur l'original araméen*, en «Biblica», 29 (1948), págs. 205-219; IDEM, *Le témoin du Verbe* (Toulouse, 1956), pág. 198; J. H. BERNARD, *Gospel acc. to Saint John* (Intern. Critical Commentary), vol. I (Edinburgh, 1942), pág. CLXXI, fundándose en que la versión siríaca traduce *pagar* en Jn. 6, supone que quizá en tiempo de Jesucristo la palabra hebrea *péger* significara ya cuerpo vivo. Pero esta hipótesis carece de fundamento, al menos en San Juan. Porque, ¿cómo explicar, entonces, esa constante limitación de Juan, que restringe el uso de *sôma* a cuerpo muerto? Además, como reconoce Bernard, las tres que los LXX traducen por *sôma* el hebreo *péger*, se refieren a un cadáver.

(7) H. SCHÜRMANN, *Joh. 6,51c: ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede*, en «Biblische Studien», 2 (1958), págs. 244-262, defiende con sólida argumentación que el citado v. 51*c* se refiere sólo a la primera parte del discurso del Pan de vida: manducación por la fe; en este caso, *sarx* significaría la persona de Jesús. Para nuestra argumentación, es indiferente que la *sarx* del v. 51*c* se refiera a la primera parte del discurso (la persona de Jesús) o propiamente a la segunda (la Eucaristía). Porque, como varias veces, a lo largo de su estudio, anota Schürmann (cf. pág. 246 s.; 250 s.; 256 s.), la *sarx* del discurso del Pan de vida lleva consigo una tendencia íntima hacia la idea de la muerte.

mi carne y mi sangre, mi carne y mi sangre que dan vida eterna, mi carne verdadera comida y mi sangre verdadera bebida, el que me come vivirá por (ὑπέρ) mí, el que come este pan vivirá para siempre (Jn. 6,48-58).

Resulta, pues, evidente que el sentido de *sarx* en todo este pasaje incluye toda la persona de Jesús Dios-hombre, en cuanto realmente convertido en pan de vida y realmente comido por los hombres.

Pero, además de este aspecto sacramental, el concepto de *sarx* tiene otro aspecto esencialísimo, expresamente indicado en la frase decisiva del v. 51*c*: *El pan que yo daré es mi carne,* ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, *por la vida del mundo* (7). También San Pablo, cuando refiere la institución de la Eucaristía, usa la preposión ὑπέρ, lo mismo que San Lucas (1 Cor. 11,24; Lc. 22,16). Esta preposición significa «en favor de, en beneficio de»; y si Jesús habla en futuro, la *sarx* que El dará no puede significar sino el don de su propio sacrificio, la entrega de Jesús a la muerte de cruz, como lo entendió siempre la mentalidad cristiana desde los primeros siglos y lo entienden hoy todos los exégetas católicos y aun los protestantes (8). Por consiguiente, el carácter sacrifical de la pasión va estrictamente ligado a la «carne» de Jesús, dentro de la esfera de la Eucaristía. «Es que la Eucaristía y la pasión son un solo sacrificio, constituyen la misma oblación sacrifical de la carne y de la sangre de Jesús» (9).

La Eucaristía y la cruz van, pues, esencialmente ligadas al sentido de «carne» en el único pasaje de IV Evangelio, fuera del Prólogo, donde ocurre la palabra *sarx* referida a Cristo.

II. El concepto de «carne» aplicado a Cristo en 1 Jn. 4,2; 2 Jn 7

La idea de que San Juan se propuso combatir el docetismo (en el sentido de que Cristo tuviera un cuerpo humano meramente aparente, pero no real), ha desempeñado un papel demasiado influyente

(8) Cf. Bonsirven, *Le témoin...*, pág. 86; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg, 1948), pág. 106; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [13] (Göttingen, 1953), pág. 175; Simón-Dorado, *Praelectiones Biblicae N. T.*, vol. I (Turín-Madrid, 1947), pág. 650.

(9) J. Coppens, en DBSuppl., II, 1190 s., art. «Eucharistie».

en la exégesis del prólogo del IV Evangelio y de la 1 Jn. A ello contribuyó también la Vulgata, que traduce así: *Omnis spiritus qui confitetur Iesum Christum in carne venisse...* (1 Jn 4,2); *multi seductores exierunt in mundum, qui non confitentur Iesum Christum venisse in carnem* (2 Jn. 7). Parece que aquí lo principal es demostrar que Cristo es hombre real y verdadero en sentido meramente antropológico, que Jesús tiene verdadera naturaleza humana. Y, en consecuencia, la misma finalidad se atribuye, y el mismo sentido meramente antropológico se le ha dado, a Jn. 1, 14*a*: *Y el Logos se hizo carne*. Y hasta se ha hecho de esta frase, entendida, en sentido antidoceta, de la encarnación «in fieri» (el Hijo de Dios en el momento de asumir la naturaleza humana), el punto central del Prólogo y la clave de la teología joánica.

Limitándonos, por el momento, a las Epístolas, creemos que el sentido exacto de las frases de 1 Jn. 4,2 y 2 Jn. 7 no es ése ni lleva tendencia antidoceta.

En primer lugar, porque no hay vestigios ciertos de que en tiempo de San Juan existiera ya esta clase de docetismo, aunque los haya para el siglo II (10).

En cambio, lo que en tiempos de San Juan defendía Cerinto y otros herejes judaizantes, y lo que San Juan combatía, era que

---

(10) El docetismo que hubo de combatir San Ignacio (*Trall.*, 10; *Smyrn.*, 2), a saber: el comúnmente conocido, que sólo admite en Jesucristo un cuerpo humano aparente, no real y verdadero, procede, seguramente, de las mismas raíces gnósticas que la cristología de Cerinto (cf. L. CERFAUX, DBSuppl., III, 680 s., artículo «Gnose»), pero no tenía aún vigencia en la cristología de este hereje, contemporáneo de San Juan (cf. G. BAREILLE, en DThC., II, 2153 s., art. «Cérinthe»); y aunque quizá ya se estuviera incubando, no había brotado aún al exterior en vida de San Juan, como brotó pocos decenios después, al tiempo de San Ignacio.

LAGRANGE (*Évangile*, p. LXXI y s.), lo mismo que J. LEBRETON (*Histoire de l'Église: I. L'Église primitive*, París, 1941, p. 254 s.) siguen atribuyendo este docetismo a Cerinto o a los herejes combatidos por San Juan, y en este sentido interpretan los pasajes del IV Evangelio y de las Epístolas que nosotros estamos analizando, así como el célebre texto de San Ireneo sobre el pensamiento de Cerinto (*Haer.*, I, 26, 1). Pero creemos más exacta y más conforme a los datos que sobre Cerinto nos da San Ireneo (cf., sobre todo, *Haer.*, III, 11, 1 ss.: edic. SAGNARD, *Les Sources chrétiennes*, París, 1952, pp. 178-180) esta otra interpretación, a saber, que ni Cerinto ni los herejes impugnados por el apóstol San Juan negaban la realidad de la naturaleza humana de Jesús; lo que éstos negaban era que Jesús, a quien suponían como verdadero hombre, fuera al mismo

Jesús no fuese el Cristo ni el Hijo de Dios (11). Por eso escribe Juan que el verdadero «anticristo» es *qui negat quoniam Iesus est Christus* (1 Jn. 2,22); *omnis qui credit, quoniam Iesus est Christus, ex Deo natus est* (1 Jn. 5,1). Y en 1 Jn. 4,15 y 5,5, la fórmula es idéntica, con la sola diferencia de llevar como predicado «Filius Dei» en vez de «Christus» (12). La identidad, pues, entre Jesús

---

tiempo Cristo e Hijo de Dios, por cuya causa, motivo o medio, había sido creado y regenerado el mundo.

Para encontrar vestigios claros de docetismo, en el sentido corriente de la palabra, hay que llegar a Saturnilo, que lo enseñó, hacia el año 125, en Antioquía de Siria (cf. B. LLORCA, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. I. *Edad Antigua*, Madrid, 1950, pp. 205-206). Pero para estas fechas ya circulaban, indudablemente, por las comunidades cristianas los escritos joánicos. Además, si Saturnilo puede ser clasificado entre los primitivos gnósticos judíocristianos que enseñaron el docetismo, quizá Cerinto, judíocristiano también, no deba figurar entre ellos o sus precursores doctrinales propiamente tales; era más bien un simple y vulgar hereje judaizante (cf. G. BARDY, *Cérinthe*, en «Revue Biblique», 30 [1921], pp. 344-373). Si su doctrina no es la única determinante para que San Juan escribiera su Evangelio y sus Epístolas, sí parece haber sido una de las entrevistas por el Apóstol e impugnadas por él, como lo atestigua San Ireneo.

(11) Es evidente que de la doctrina de Cerinto y demás herejes combatidos por San Juan en su I Epístola, se sigue que los tales negaban la encarnación. Pero no en el sentido del docetismo, como si el Hijo de Dios hubiera asumido un cuerpo meramente aparente, sino en este otro sentido: no había encarnación, porque el hombre real y verdadero que era Jesús no estaba unido indisolublemente con el Cristo, y mucho menos con el Hijo de Dios. Como dice muy bien LLORCA (*o. c.*, p. 205), lo que afirmaba Cerinto era que el Cristo, mediador entre Dios y el mundo, vino sobre Jesús en el bautismo, pero lo abandonó poco antes de morir. Por eso San Juan, así en sus Epístolas como en su Evangelio, insiste tanto en la fórmula de que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios.

R. SCHNACKENBURG (*Die Johannesbriefe*, Freiburg, 1953, pp. 17-18) opina que Cerinto apenas puede enumerarse entre los herejes impugnados por Juan en sus Epístolas. Pero, si no toda la doctrina de Cerinto está expresamente refutada en las Epístolas joánicas, sí lo está en su parte más esencial, la cristología, cuando los pasajes que arriba explicamos se interpretan debidamente, como lo exigen de consuno el contexto y la gramática. Y por las mismas razones creemos que Schnackenburg está en lo cierto cuando afirma (*ibíd.*, p. 18) que el docetismo, en su sentido habitual, no puede identificarse con las herejías que el apóstol Juan combate. «Er [el docetismo] ist der Lehre (der Ebioniten und) Kerinths (Jesus blosser Mensch) gerade entgegengesetz.» En consecuencia, ni 1 Jn. ni el prólogo del IV Evangelio llevan tendencia antidoceta ni deben interpretarse en tal sentido: «1 Joh. 4,2 (und Joh. 1,14) muss *nicht* in dieser Weise interpretiert werden» (*ibíd.*, p. 19).

(12) SCHNACKENBURG (*o. c.*, p. 16) cree que, sólo a base de las fórmulas que ocurren en 1 Jn., no se puede determinar si el título de «Hijo de Dios» se

y entre Cristo e Hijo de Dios es lo que negaban sus adversarios. Y esa identidad es lo que pretende demostrar San Juan. Por eso la finalidad de su Evangelio será enseñarnos que *Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios* (Jn. 20,31).

Por consiguiente, los dos acusativos regidos por el verbo ὁμολογεῖν, en las frases citadas de 1 Jn. 4,2 y 2 Jn. 7, no son Ἰησοῦν Χριστὸν por un lado y el participio ἐληλυθότα por otro. Los dos acusativos son Ἰησοῦν (que viene a ser sujeto gramatical) y Χριστὸν (predicado), suprimido el infinitivo εἶναι, como sucede casi siempre en la construcción hebrea. El participio ἐληλυθότα resulta así una simple aposición. La traducción exacta de la frase sería, pues, la siguiente: *Todo el que confiesa que Jesús* ES *Cristo, venido en carne, es de Dios; porque han surgido muchos contradictores, que no confiesan que Jesús* ES *Cristo, venido en carne.* Se da por sabido, y nadie lo negaba, que Jesús es hombre verdadero. Lo que se afirma es que ese Jesús, hombre real y verdadero, es también Cristo, es Hijo de Dios, aunque haya venido en «carne» frágil, deleznable y caduca, es decir: en kenosis.

De esta forma, la consonancia entre la finalidad del IV Evangelio expresamente indicada por su autor (Jn. 20,31) y lo que estas frases de 1 y 2 Jn. afirman es perfecta. Es, precisamente, la doctrina diametralmente opuesta, y expresada con frases claras y terminantes, de lo que afirmaban Cerinto y demás herejes judaizantes a la época de San Juan.

No habiendo, pues, en estos pasajes antidocetismo propiamente tal, no se ve por qué razón estas frases, y particularmente la de haber venido Jesucristo «en carne», hayan de tomarse en sentido meramente antropológico de la encarnación «in fieri». Más aún, esto es imposible, por razón de que, en ese supuesto, el sujeto gramatical que habría venido «en carne» es Jesucristo; quien se habría hecho hombre es Jesús-Cristo. Ahora bien, como perfectamente

---

refiere a la mesianidad, a la preexistencia o a la naturaleza divina de Jesús. Sin entrar de lleno en la cuestión, nosotros creeríamos que no puede referirse a la sola mesianidad, por cuanto en la doctrina de Juan los predicados *Cristo* e *Hijo de Dios* son de por sí distintos. Tampoco puede referirse sólo al Cristo preexistente, porque en toda la Epístola, lo mismo que en el Evangelio, se trata siempre del Cristo histórico (cf. 1 Jn. 1,1 ss.). Por consiguiente, la mejor interpretación será la de entender el predicado *Hijo de Dios* de la naturaleza divina que posee, indisolublemente unida a su naturaleza humana, la persona de Jesús.

anota Schnackenburg (13), nunca, en el lenguaje joánico, ese doble nombre, Jesús-Cristo, indica al Cristo preexistente, ni ésta es la fórmula para expresar la encarnación del Hijo de Dios. Jesús-Cristo nunca mira al hecho histórico de la encarnación en su momento inicial, sino al Cristo ya sentado a la diestra del Padre; y el participio de perfecto usado en 1 Jn. 4,2: ἐληλυθότα, mira al conjunto de los hechos ya cumplidos, a la redención ya operada por la kenosis y muerte de cruz. (Y el mismo sentido debe dársele al participio de presente ἐρχόμενον en 2 Jn. 7, que debería tomarse a la manera de un presente histórico, si no es que el autor se refiere más expresamente al estadio terrestre de la vida de Cristo, a su kenosis histórica, considerada todavía como presente.)

El contexto y el análisis gramatical de las frases exigen, pues, interpretarlas—y nos referimos especialmente al dativo ἐν σαρκί, «en carne»—en su sentido natural y obvio dentro del pensamiento de San Juan, es decir, en sentido kenótico y soteriológico, como la *sarx* que se entrega «por la salud del mundo», según Jn. 6,51*c*.

Las herejías previstas e impugnadas por San Juan parecen ser: *a*) la idea general de gnosticismo vulgarizado, según la cual el hombre podía conseguir la salud y llegar a Dios por caminos que no pasan por Cristo, y *b*) la particular de algunos herejes judaizantes, sobre que Jesús y Cristo no son la misma e idéntica persona, por cuanto el Cristo no podía padecer y morir juntamente con Jesús. San Juan las rebate, afirmando que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios, y que este Jesús-Cristo había venido «en carne», en humillación que terminaría con la cruz y a la que seguiría su resurrección gloriosa, en kenosis soteriológica por la que Cristo se convirtió en el único camino para ir a Dios.

Por consiguiente, el haber venido «en carne» resume, para San Juan, no el hecho de la encarnación en sí, sino la significación kenótica y soteriológica que tuvo la encarnación; la «carne» de Jesús no se considera en un sentido puramente antropológico e inicial, sino en su destino terminal, como abocada al sacrificio de la cruz, para con él dar la vida al mundo (14).

---

(13) *O. c.*, p. 197.

(14) A propósito de la poca importancia que, relativamente, tiene para Juan el mero hecho de la encarnación y, en cambio, el papel esencial que desempeña en la teología joánica el tránsito de Cristo desde este mundo al Padre, he aquí las palabras que acertadamente escribe H. VAN DEN BUSSCHE (*La structure de*

III. El concepto de «carne» aplicado a Cristo en Jn. 1,14*a*

Vengamos ya al primer lugar del IV Evangelio donde ocurre la palabra *sarx* en relación directa con Cristo. Es en la archisabida frase del Prólogo: *El Logos se hizo carne*. Ya en otra ocasión nos hemos ocupado ampliamente de esta frase (15). Resumiremos ahora nuestros raciocinios y veremos qué relación guarda aquí la palabra *sarx* con el otro pasaje del Evangelio donde se encuentra: el discurso del Pan de vida, y con los lugares ya analizados de las Epístolas.

Reconozcamos, desde luego, que la *sarx* de Jn. 1,14*a* se mantiene dentro de la esfera general de la semántica bíblica; supone la naturaleza humana íntegra, el hombre real y verdadero.

Pero aquí la *sarx* lleva un determinante, por antítesis, que, sin disminuir la significación fundamental del «hombre», añade una modalidad particular, por la cual se indica la manera como se realiza la vida del Logos al hacerse *sarx*. Y esta modalidad es lo principal en la afirmación del Evangelista.

En la frase *el Logos se hizo carne* tenemos dos verdades: una, sobre la cual no hay polémica, es el supuesto del dogma: el Logos-Cristo es verdadero hombre, en él se ha realizado la encarnación del Hijo de Dios, considerada «post factum». (Ni San Juan ni San Pablo lo consideran nunca «in fieri»). La otra afirmación, que no es el supuesto de donde se parte, sino lo que directamente se quiere in-

---

Jean I-XII, en «Recherches Bibliques, III, L' Évangile de Jean: Études et Problèmes», Louvain 1958, p. 65): «Jean ne prétend nullement que l'incarnation, au sens de passage du Verbe divin dans l'existence humaine, soit l'événement capital de l'histoire. C'est plutôt son passage de ce monde auprès de son Pére qui est le fait central. D'ailleurs Jean contemple moins la personne divine s'incarnant que l'Incarné manifestant sa divinité. Partant de la mission dans le monde, l'évangéliste conclut à une origine surhumaine et à une personnalité divine. Le mouvement de sa pensée va donc à l'encontre de notre théologie classique. Retenons donc la fin de la vie terrestre du Christ comme l'événement décisif dans la théologie johannique, ainsi que, d'ailleurs, dans la théologie du christianisme primitif».

(15) Cf. Serafín de Ausejo, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?*, en Estudios Bíblicos, 15 (1956), pp. 295-402; publicado también en el volumen de la *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid, 1956), pp. 368-375.

dicar, es la modalidad o condición kenótica de la encarnación ya realizada. El Logos-Cristo (16) se hace «carne». La kenosis soteriológica de Cristo queda así compendiada en la sola idea de *sarx*.

Dos razones especiales nos inducen a considerar la *sarx* como compendio de la situación kenótica de Cristo y a verla, además, revestida de un matiz especialísimo, que no se encuentra en la idea de *sarx* de San Pablo.

Primeramente, San Juan establece una antítesis manifiesta entre la *sarx* (v. 14*a*) y la *doxa* (v. 14*c*) (17). Si esta *doxa* se ha de en-

---

(16) Partimos, en nuestra argumentación, de que el valor que San Juan da siempre al término Logos es el de Logos *énsarkos*, el Logos-Cristo. Cf. S. DE AUSEJO, art. cit. de ESTUDIOS BÍBLICOS, pp. 386-389; y *XVI Semana...*, páginas 361-361. A este respecto nos parece definitivo el artículo de KITTEL, *TWzNT*, III, art. λόγος, sobre todo, pp. 131 ss.; cf. también S. LYONNET, *Hellénisme et Christianisme*, en «Biblica», 26 (1945), pp. 126-131.

(17) Entre los conceptos bíblicos neotestamentarios de *sarx* y *doxa* hay una antítesis evidente. La *sarx* indica el ser humano, pero con todos los cartaceres de su debilidad, fragilidad, caducidad e impotencia, e incluso de estrecha solidaridad con el pecado (cf. *Vocabulaire Biblique* ², Neuchâtel-Paris, 195, art. *Homme*, p. 127). Dicha de Cristo, la *sarx* comprende esos mismos caracteres de inferioridad, e incluso la semejanza del pecado, asumidos por El con miras soteriológicas: kenosis orientada hacia la muerte redentora. En cambio, la *doxa* de Cristo es, fundamentalmente, el triunfo glorioso de Cristo resucitado y sentado a la diestra del Padre. La antítesis entre ambos conceptos es manifiesta.

El pensamiento de Juan, a pesar de las apariencias, discurre por esos mismos cauces del pensamiento neotestamentario, aunque él sabe revestir los conceptos de matices propios. También para él la *doxa* de Jesús es, fundamentalmente, el esplendor de que Cristo se revistió en su resurrección y ascensión a los cielos, el cual revela y manifiesta la dignidad divina de su persona. Y cuando el Evangelista atribuye esa *doxa* a Jesús durante su vida terrestre (cf. Jn. 2,11; 12,41; 15,5, etc.), quiere significar un cierto esplendor, un «quid divinum» que emanaba de la persona de Jesús por sus milagros, su doctrina, e incluso por el hecho de su muerte vivificadora, el cual era indicio evidentísimo de la grandeza y majestad de su ser divino. Por consguiente, también Juan mantiene esa antítesis entre la *sarx* (kenosis) y la *doxa* (gloria).

En nuestro caso de Jn. 1,14, la antítesis es más evidente, por el determinativo que lleva la *doxa;* es la que corresponde al que es «Unigénito del Padre». Y esta antítesis, conforme ya hemos sugerido en otra ocasión (cf. S. DE AUSEJO, art. cit. de ESTUDIOS BÍBLICOS, p. 403; *XVI Semana...*, p. 376), estaría expresamente indicada en el texto de Jn. 1,14, no sólo por la propia oposición de los conceptos, sino también por el καί que en el v. 14 c precede a ἐθεασάμεθα. Este καί representa, a nuestro entender, un *wau* adversativo hebreo. Y como la *doxa* fundamental de Jesús es, para Juan, la «gloria» que Cristo posee por lo que es, por su obra en el mundo, por su muerte y, sobre todo, por su resurrección, la *sarx* será todo lo

tender sustancialmente, según creemos, de la gloria de Cristo resucitado, pregustada ya por Cristo en el Tabor, y vistas ambas por Juan, la *carne* entrañará, en fuerza de la antítesis, la situación contraria a la *doxa*, es decir: no sólo el simple hecho de ser verdadero hombre, sino principalmente el haberlo sido de aquel modo humillante o kenótico, tan opuesto a la situación gloriosa de Cristo resucitado, que, en definitiva, es la situación que le correspondía, aun en este mundo, por su ser teándrico. Por consiguiente, la humillación indicada por la *sarx* en su antítesis con *doxa* consistirá mucho más en el modo de presentarse Jesús en el mundo, que en el hecho de que el Hijo de Dios se hiciera hombre. En otro lugar (18) hemos procurado demostrar que ni San Pablo ni San Juan consideran la encarnación en sí, en su aspecto ontológico, como algo más o menos humillante y kenótico para Dios; lo verdaderamente kenótico, según ellos, fué el *modo* de la encarnación «post factum», o sea, la manera humilde en que Jesús vivió su vida terrena y, sobre todo, su destino hacia la muerte en la cruz.

Síguese de todo esto que la idea de *sarx* en Jn. 1,14*a*, predicado de la frase cuyo sujeto es el Logos-Cristo (y recuérdese que el Evangelista nunca parece delimitar ni agotar plenamente sus ideas), no puede estar desligada de la idea de la cruz. Y por lo mismo, la modalidad kenótica de la encarnación no está ausente, ni mucho menos, sino que es lo principal, en la frase «el Logos se hizo *carne*».

En segundo lugar, otra razón, independiente de la primera, aboga en favor de la significación kenótica de *sarx* en el Prólogo, e incluso la reviste de un matiz especial, propio y exclusivo de San Juan.

Es sentir casi general de los comentadores que el Prólogo, una vez adaptado para introducción del IV Evangelio, guarda relación estrechísima, por los temas que toca, con todo el cuerpo del mismo.

Ahora bien, en el cuerpo del IV Evangelio, solamente en el discurso del Pan de vida utiliza San Juan la palabra *sarx* refiriéndose a Cristo. Y el sentido eucarístico-vivificante y sacrifical-redentor, o simplemente: el sentido kenótico-soteriológico, conforme ya hemos demostrado antes, es evidente en este discurso.

---

contrario: lo que oculta la realidad divina de Jesús, la situación kenótica de la que El se revistió con miras a la redención.

(18) Cf. S. DE AUSEJO, art. cit. de ESTUDIOS BÍBLICOS, p. 238 s. y p. 396; *XVI Semana...*, p. 323 y 369.

Ya esto podría ser un indicio, cuando menos, de que la *sarx* del Prólogo debe relacionarse con la *sarx* del discurso del Pan de vida.

Pero este raciocinio se refuerza considerablemente cuando penetramos todo el valor que San Juan concede a esta palabra en el cap. VI, sobre todo, si admitimos —con Bonsirven— que fué *baśar* la palabra usada por Jesús en la institución de la Eucaristía. Cuando el Maestro pronunció la frase: «Este es mi *cuerpo*», quería decir su cuerpo destinado a sufrir la pasión inminente y todo su ser humano y divino, que había de convertirse en alimento eucarístico. Y este sentido pregnante de la palabra, mal podría expresarlo por *péger* o *gûf* en hebreo (*pigrá*, o *gufá* en arameo), equivalentes al *sôma* de los griegos (cadáver o, a lo más, cuerpo en contraposición a alma); y en cambio, podía expresarlo perfectamente por *baśar* (*bśar* en arameo), equivalente al griego *sarx*, con todas las resonancias bíblicas que acompañan a este vocablo (19) y con ese matiz especial de relacionar su entrega eucarística con su entrega en la cruz.

Al confrontar, pues, las ideas del Prólogo con las del conjunto del Evangelio y ver que, respecto del uso de la palabra *sarx*, solamente el discurso del Pan de vida puede ser eco de la *sarx* del v. 14*a* del Prólogo, lógicamente podemos concluir que el sentido kenótico-soteriológico, tan manifiesto en 6,51*c*, no puede ser totalmente extraño al sentido de *sarx* en 1,14*a*, sobre todo teniendo en cuenta esa fuerte densidad de contenido que San Juan acumula sobre ciertas palabras-clave. O dicho de otra foma: cuando Juan escribió del Logos-Cristo que «se hizo», «llegó a ser», «quedó constituído» *sarx*, más que apuntar el hecho de la encarnación, apuntaba a la kenosis de Cristo en su vida terrestre hasta la muerte de cruz.

IV. Consecuencias de esta interpretación de «carne» para la recta inteligencia del Prólogo como himno a Cristo

1) Ni en el Prólogo ni en el IV Evangelio ni en las Epístolas de Juan hay reminiscencias de antidocetismo propiamente tal. Nadie dudó, durante la vida terrestre de Jesús ni en la era apostólica,

(19) Cf. Bonsirven, art. cit. de «Biblica», p. 218 s.

incluso en la edad tardía del apóstol San Juan, que Jesús fuera verdadero hombre, ni pensó que su cuerpo fuera meramente aparente. Ni San Juan se propuso demostrarlo ni tenía por qué proponérselo. Ni lo negaba Cerinto ni otros herejes contemporáneos del anciano apóstol. Pululaban ya, a la época de San Juan, como antes en los tiempos de San Pablo, las diversas corrientes gnósticas de carácter popular. Pero entre sus elementos esenciales no figuraba todavía el docetismo. Lo esencial era ese superior conocimiento —*gnosis*— que inmediatamente opera la salud; el que ha recorrido las diversas fases de esta gnosis está ya salvado indefectiblemente. En consecuencia, Cristo no es el único ni el principal medio de salvación. Ni podría serlo, porque el hombre que murió en la cruz era Jesús; pero el Cristo, ese elemento superior que había venido sobre Jesús en el momento del bautismo, ya lo había abandonado. No estaba unido al hombre Jesús en forma indisoluble o personal. Jesús no era esencialmente el Cristo. Ni mucho menos era el Hijo de Dios.

Contra este cúmulo de herejías escribe San Juan sus Epístolas y, en parte, también su Evangelio. Toda su finalidad será demostrar que Jesús-hombre es, simultánea e indisolublemente, el Cristo, el Hijo de Dios (cf. Jn. 20,31; 1 Jn. 4,15; 5,5; 4,2; 2 Jn. 7). Y el hecho capital de la historia no es, para San Juan, aquel momento oculto de la encarnación inicial, en el sentido de pasar el Verbo divino a la existencia humana, sino el paso de este Jesús, Cristo e Hijo de Dios, de este mundo al Padre (20). Y este paso se realiza a través de su kenosis total y de la gloria de su resurrección.

No siendo, pues, antidocetista la tendencia del Prólogo, la frase del v. 14*a*, no puede ser, en tal sentido, el punto central y culminante de su teología. Tiene una importancia teológica, equiparable, respectivamente, a las otras ideas fundamentales del Prólogo y de los demás himnos a Cristo conservados en el N. T. (21).

2) Cuantas veces ha usado San Juan, en su Evangelio o en sus Epístolas, el término *sarx* referido a Cristo, siempre va connotando con él la kenosis soteriológica, la persona y la vida de Jesús entregadas a la muerte por la salud del mundo.

---

(20) Cf. nota 14 de este estudio.

(21) Cf., respecto de las tres ideas básicas de los himnos a Cristo en el Nuevo Testamento, nuestro extenso estudio ya citado, en ESTUDIOS BÍBLICOS, 15 (1956), páginas 223-277; 381-427, repetido en *XVI Semana...*, pp. 307-396.

Creemos, pues, que también en Jn. 1,14*a* tiene *sarx* idéntico sentido. En términos escolásticos podríamos decir que la *sarx* del v. 14*a* indica: *in recto*, la situación kenótica del Cristo-Logos, destinado a dar la vida al mundo por la muerte en cruz; *in obliquo*, o como supuesto del cual se parte, la encarnación ya operada, en cuanto que el Logos es Jesús-hombre, del cual luego se demuestra que es Jesús-Cristo, Jesús-Hijo de Dios.

3) Aunque las herejías impugnadas por San Juan en sus Epístolas no enseñaron el docetismo propiamente tal, es claro que, al negar que Jesús, cuyo verdadero ser humano admitían, fuera verdadero Hijo de Dios o estuviera indisolublemente ligado al Cristo, negaban radicalmente la encarnación.

Para combatir tales doctrinas, podían seguirse dos caminos. Uno, el de demostrar que el Verbo (en el sentido de nuestra teología), el Hijo de Dios, asume la naturaleza humana, toma alma y cuerpo humanos reales y verdaderos. Partiendo del seno de la Trinidad, se desciende a demostrar la naturaleza humana de Jesús. El otro, sigue una trayectoria inversa: partiendo de Jesús reconocido como verdadero hombre, se asciende a demostrar que este hombre es también, por su naturaleza y persona divinas, Hijo real y verdadero de Dios. Por ambos caminos queda igualmente demostrada la encarnación.

Nuestro razonar teológico sigue el primer camino, y por eso suele dar a la palabra «carne» de Jn. 1,14*a* un sentido meramente antropológico, y hasta supone en su autor cierta tendencia antidoceta. Pero el apóstol San Juan, según se desprende de los textos de sus Epístolas antes analizados, y de la finalidad de su Evangelio (20,31), sigue el segundo camino: no parte de Dios para llegar a Jesús en cuanto hombre, sino que parte del Jesús histórico para llegar a Dios, es decir, para demostrar que Jesús es realmente el Cristo, el Hijo de Dios. Por eso, el tema de su Evangelio, al igual que el de toda la predicación apostólica (en líneas generales), será la persona de Jesús; su vida, su obra y su muerte; su resurrección gloriosa.

Por lo tanto, el tema del Prólogo será igualmente presentarnos la persona de Jesús, el Logos-Cristo, oído, visto, contemplado y palpado por sus discípulos (1 Jn. 1,1ss.), del cual nos enseñará tres verdades fundamentales: la naturaleza divina de este Jesús-hombre, su humillación con miras soteriológicas, su gloria a la diestra del Pa-

dre. Y en este ambiente mental —en el que no hay tendencias antidocetas—, la idea de esa «carne» en la cual se constituye Jesús tiene que representar su humillación o kenosis.

4) De esta suerte, el Prólogo es un verdadero himno a Cristo celebrado como Logos (22). En todo este himno se trata del Logos *énsarkos*, de Jesús, Cristo e Hijo de Dios, de la persona histórica de Jesucristo. Así el tema del Prólogo es el mismo que en todo el Evangelio y el mismo que cantan los himnos a Cristo recogidos en el N. T. En este Prólogo-himno no hay, propiamente hablando, sucesión temporal (en el sentido de *antes, en* y *después* de la encarnación), sino que en este himno se ensalza *lo que Cristo es, lo que realizó por su kenosis, la gloria que posee cabe el Padre*. Viene a ser el tema de la predicación apostólica o primitivo «kérigma»: quién es Cristo; su vida, pasión y muerte; su triunfo glorioso.

5) La palabra *sarx* y toda la frase primera del v. 14*a*, que parecía constituir una fuerte objeción contra esta manera de concebir el Prólogo como himno a Cristo y contra la afirmación de que el Logos siempre se refiere al *énsarkos*, al Jesús histórico, no es dificultad alguna; antes entra de lleno en la semántica del término *sarx* en toda la obra de San Juan.

6) Entre el Logos constituído en estado de *sarx* y la *sarx* de Jesús que será entregada por la vida del mundo hay tales relaciones e interferencias y aun tal unidad, que sería inexacta cualquier exégesis que pretendiera explicar independientemente la frase de Jn. 1,14*a* y la de Jn. 6,51*c*. Hay tal unidad teológica entre la *sarx* del Logos y la *sarx* del Pan de vida, que la una va connotando necesariamente a la otra; y en ambas predomina la idea de la entrega por la salud del mundo (kenosis hasta la muerte de cruz).

7) *Eucaristía* y *muerte de cruz* son ideas entrevistas y relacionadas por San Juan, en su célebre frase «el Logos se hizo «*carne*», mucho más directamente que el hecho mismo de la encarnación del Hijo de Dios.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

Sevilla, julio de 1958.

---

(22) Cf. Idem en Estudios Bíblicos, pp. 392-408; *XVI Semana...*, pp. 366-380.

NOTAS

Ms. 4065 pp. 81-82 de la Biblioteca Universitaria de Estrasburgo

(Nuevo fragmento babilónico del Exodo)

Manuscrito de un folio en pergamino grueso con alguna ligera rotura en los márgenes superior—que priva de unas palabras al texto inferior. Aproximadamente 30 × 25 cms. Dos columnas por página. La parte interna del pergamino tiene restaurado el texto consonántico y algunas vocales, con tinta negra. La tinta original de vocales y consonantes es de color castaño. El texto está bien conservado en la página 82. No así en la página 81.

El carácter de la letra es yemení, de la misma escuela que el manuscrito 4065, páginas 83-84, aunque, en realidad, son dos manuscritos distintos: este último tiene 26 líneas por columna, el otro sólo 25. El ms. 4065, páginas 81-82 tiene rayado para marcar los márgenes laterales, del que carece el ms. 4065, páginas 83-84. A la misma escuela caligráfica pertenecen los mss. 229 y 422 del Seminario Teológico Judío de Nueva York, el ms. 4083, f. 11 de la misma Biblioteca de Estrasburgo, así como otros varios manuscritos yemeníes antiguos que conservan total o parcialmente características babilónicas. En el manuscrito hay que distinguir 1m. *a* y 1m. *b*, es decir, la primera mano que copia las vocales babilónicas del apógrafo y la primera mano que, posteriormente, las adapta al sistema yemení usual. Más tarde, una nueva mano yemení introdujo más correcciones del sistema yemení, correcciones que son mucho más fáciles de distinguir que las de 1m. *b*, por utilizar el corrector una tinta notablemente diferente y ser sus trazos rudos y muy distintos de los caracteres originales. Probablemente a esta segunda mano se deben algunas palabras insertas en los márgenes del manuscrito.

Las vocales son las características del sistema babilónico superlineal simple. Los diacríticos son raros: se reducen a *dageš*, a *rafés* sobre las *begadkefat* y sobre la *he-:* los de la *he-* probablemente de 1m. *b*.

El texto contenido en este folio es el texto hebreo seguido del Targum de Onqelos, alternándose, de Exodo, 3:12-4:9. Los dos textos están separados por un punto, como ocurre normalmente en los viejos manuscritos yemeníes. Hay alguna rara nota masorética lateral y masora magna *ad calcem*, debidas al *naqdán*. Las notas masoréticas marginales son indicadas por un *circellus* que, contrariamente al uso corriente, está colocado casi siempre debajo de la palabra. En la página 81, entre las líneas 15 y 16, hay una nota de primera mano, que dice דק ושלם, nota masorética típicamente babilónica, que acredita el origen babilónico de la masora. Babilónica es también la masora magna, unas cuantas líneas de ella insertas en el margen inferior del ms. en las dos caras. Desgraciadamente, sólo muy difícilmente se puede leer, y por eso no la transcribimos.

Este manuscrito es importante, por ofrecernos un nuevo fragmento del Targum de Onqelos y del texto hebreo en recensión babilónica. El texto targúmico es puramente babilónico y carece de correcciones. El texto hebreo fué copiado por la primera mano de un apógrafo babilónico, pero después, al parecer, esa misma mano (1m. *b*) lo adoptó, aunque no siempre, a la puntuación yemení. En las notas que acompañan a la transcripción del texto señalamos lo que pertenece a la puntuación original (1m. *a*) y lo que es corrección posterior de la primera mano (lo que en tales notas designamos como 2m.), y lo que pertenece a una segunda mano yemení posterior. A causa del mal estado del manuscrito en la página 81, no siempre es fácil distinguir con certeza la vocal de 1m. *a*, máxime que 1m. *b* suele cubrir 1m. *a*. A la primera mano le corresponden también las vocales tiberienses que en el texto hebreo a veces se encuentran: tales vocales sublineales son puestas cuando las vocales babilónicas correspondientes pudieran parecer extrañas al lector. Se trata casi exclusivamente de ֵ y ֶ; v. gr. אֲבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר. En la transcripción omitimos estos superfluos tiberismos, los *rafes* de las *begadkefat*, y puntuamos יהוה, que parece ser la puntuación de 1m *a*.

En la transcripción del texto hebreo se echarán de ver algunos yemenismos, que al parecer son originales de 1m. *a*. Aunque siempre queda la posibilidad de que sean en realidad de 1m. *b*, tales ye-

Ms. 4065 p. 81 de la Biblioteca Universitaria de Estrasburgo. Ex. 3:12-3:19.

Ms. 4065 p. 82 de la Biblioteca Universitaria de Estrasburgo. Ex 3:20-4:9.

menismos de 1m. *a* se explicarían fácilmente como complementos introducidos por el *naqdán* yemení al copiar un apógrafo babilónico de vocalización defectiva.

El ms. parece ser del siglo XII-XIII.

Ms. 4065 pp. 81-82 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo

Exodo 3:12-4:9

Ex. 3:12 וי]אמר כי אהיה עמך [וזה לך האות כי אנכי] שלחתיך
בהוציאך [את העם ממצ]רים תעבדון את האלהים[1] [על ההר] הזה׳ ואמר
אדי יהי מימרי בסעדך ודין לך אתא אדי אנא שלחתך באפקותך ית
עמא ממצר תפלחון ק יוי על טורא הדין׳

13 ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי
להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהם׳
ואמר מש ק יוי האנא אתי לות בני ישר ואימר להון אילהא דאבהתכון
שלחני לותכון ויימרון לי מן שמיה מא אימר להון׳

14 ויאמר אלהים[2] אל[3] משה אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר
לבני ישראל אהיה שלחני אליכם׳ ואמר יוי למש אהיה[4] אשר אהיה[4]
ואמר כדן תימר לבני ישרא אהיה[4] שלחני לותכון׳

15 ויאמר עוד אלהים[2] אל[5] משה כה תאמר אל[6] בני ישראל

---

(1) 2 m. "האל".

(2) Parece que 1 m. es "א la 2 es א.

(3) 1 m. parece אל en vez de אל, pero quizá sea de 2 m.

(4) 2 m. אהיה.

(5) 1 prob. אל; 2 m. es אל.

(6) Así parece 1 m.

יהוה אֱלֹהֵי[7] אֲבֹתֵיכֶם[8] אֱלֹהֵי[9] אַבְרָהָם אֱלֹהֵי[10] יִצְחָק וֵאלֹהֵי[11] יַעֲקֹב[12] שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר׃ וֵאמַר עוֹד יְיָ לְמֹשֶׁה כֹּה תֹּאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָ יְיָ אֱלֹהֵי דְאַבְהָתְכוֹן אֱלָהָא דְאַבְרָ אֱלָהִיָה דִיצְ וְאֱלָהִיָה דְיַעֲקֹב שְׁלָחַנִי לְוָתְכוֹן דֵּין שְׁמִי לְעָלַם וְדֵין דּוֹכְרָנִי לְכֻל דָּר וְדָר׃

16 לֵךְ וְאָסַפְתָּ אֶת[13] זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ [אלהם] יְהוָה אֱלֹהֵי[14] אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵל[י אלהי] אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם[15] וְאֶת[16] הֶעָשׂוּי לָכֶם בְּמִצְרָיִם׃ אֵיזֵיל וְתִכְנוֹשׁ יָת סָבֵי יִשְׂ וְתֵימַר לְהוֹן יְיָ אֱלָהָא דְאַבְהָתְכוֹן אִתְגְלִי לִי אֱלָהִיָה דְאַבְ דִיצְ[17] וְדִיעֲק[18] לְמֵימַר מִדְכַר דְכִירְנָא יָתְכוֹן יָת דְאִתְעֲבִיד לְכוֹן בְּמִצְ׃

17 וְאָמַר אֶעֱלֶה אֶתְכֶם[19] מֵעֳנִי[20] מִצְרַיִם אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי[21] וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ׃ וְאָמְרִית אִסִיק

---

(7) 1 m. "אֵ; 2 m. "אֶ.

(8) Quizá "אֶ.

(9) Parece "אֶ, pero no es seguro.

(10) 2 m. "אֶ.

(11) No aparece "אֵ > "אֶ, pero la 2 m. ha tachado el *šewa* de וֹ quedando la palabra וֵאלֹהֵי (BH וֵאלֹהֵי).

(12) No se ven bien las vocales.

(13) BH אֵת־.

(14) La tinta del *šewa* ha desaparecido; queda la huella. Quizá subyace una puntuación primitiva "אֵ.

(15) "אֶ probablemente de 2 m.; 1 m. prob. "אֵת.

(16) *Sic* de 1 m. al parecer.

(17) El ד parece borrado en דִיצְ.

(18) Parece que 1 m. cs וְדִיעֲק y que una 2 m. lo corrigió en וְיַעֲק.

(19) 1 m. prob. "אֵת; 2 m. cierto "אֶת.

(20) 1 m. prob. "עֵנִ; 2 m. "עֳנִ.

(21) 1 m. "אֵ; 2 m. "אֶ.

יתכון מישעבוד[22] מצראי לארע כנענאי ותתאי ואימוראי ופריזאי וחיואי
ויבוסאי לארע עבדא חלב ודבש׳

18 ושמעו לקלך ובאת[23] אתה וזקני ישראל אל[24] מלך מצרים
דק ושל
ואמרתם אליו יהוה אלהי[25] העברים[26] נקרה עלינו ועתה נלכה[27] נא
דרך שלשת ימים במדבר[28] ונזבחה[29] ליהוה אלהינו׳ ויקבלון מינך
ותיתי את וסבי ישר לות מלכא דמצר ותימרון ליה ייי אילהא דיהודאי
אתקרי[30] עלנא וכען ניזיל כען[31] מהלך תלתה יומין במדברא ונדבח[32]
קיוי אילהנא׳

19 ואני[33] ידעתי כי לא יתן אתכם[34] מלך מצרים להלך[35] (sic)
ולא ביד חזקה׳ וקדמי גלי ארי לא ישבוק יתכון מלכא דמצר למיזל ולא
מן קדם דחיליה תקיף׳ (fin de p. 81)

---

(22) Sab. שְׁעְבּוּד.

(23) 2 m. "וּבְ El *dageš lene* parece de 1 m.

(24) 1 m. אֹל; 2 m. אֹל.

(25) 1 m. prob. "אֹ; pero sólo se ve "אֹ prob. de 2 m.

(26) El *naqdán* añade la nota masorética interlineal que es babilónica.

(27) BH נִלְכָה.

(28) 2 m. "בְּמ; y borra el *pataḥ* de la 1 m.

(29) Prob. el *rafé* del *bet* es de 2 m. (una equivocación).

(30) En el margen por el *naqdán* אתגלי ב.

(31) Esta palabra añadida y vocalizada por el *naqdán* interlinealmente.

(32) El *dageš* no es seguro. Debajo de ונדבח el *naqdán* añade המשחית?? y debajo, pero ya en el margen, נשבק תרג ב.

(33) La 2 m. "וֹאֹ.

(34) 1 m. parece "אֹת; 2 m. parece "אֹת.

(35) 1 m. parece o "לֹה o "לה; 2 m. "לֹה.

20 [ו]שלחתי את[36] ידי ואכיתי את[36] מצ[רים בכל] נפלאתי אשר
אעשה[37] בקרבו ואח[רי] כן ישלח אתכם׃ ואישלח ית מחת גבירתי
ואמחי ית מצראי בכל פרישתי דאעביד ביניהון ובתר כין ישלח יתכון׃

21 ונתתי את[38] חן העם הזה בעיני מצרים והיה כי תלכון[39] לא
תלכו ריקם׃ ואיתין ית עמא הדין לרחמין בעיני מצראי ויהי ארי תהכון
לא תהכון ריקן׃

22 ושאלה[40] אשה משכנתה ומגרת[41] ביתה כלי כסף וכלי[42] זהב
ושמלת[43] ושמתם על בניכם ועל בנתיכם ונצלתם את[44] מצרים׃[45]
ותשאל איתתא משיבבתה[46] ומקריבת ביתה מנין דכסף ומנין דדהב
ולבושין ותשוון על בניכון ועל בנתכון ותרוקנון ית מצר׃

4:1 ויען משה ויאמר והן[47] לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי
יאמרו לא נראה אליך יהוה׃ ואתיב משׁ ואמר והא לא יהימנון לי ולא
יקבלון מני ארי יימרון לא אתגלי לך ויי׃

---

(36) 1 m. parece את; 2 m. את.

(37) 2 m. "אע.

(38) Prob. 1 m. את; y prob. 2 m. את. Sólo se puede ver את.

(39) En margen el escriba añade ב יבמנוסה al verbo תלכון.
???

(40) Quizá 1 m. "ושא.

(41) 2 m. "ומ.

(42) 2 m. "וכ.

(43) 1 m. prob. "וש; 2 m. cierto "וש.

(44) Apenas se ve la puntuación.

(45) La nota masorética marginal del escriba ר אונ]ך.

(46) No es clara la vocal de 1 m. de ב ni la corrección yemení de 2 m.; una y otra pueden ser ֵ o ֶ.

(47) La mano posterior yemení pone en margen la nota masorética ה que quizá recubra la de 1 m.

2 וַיֹּאמֶר אֵלָיו יהוה מזה[48] בְּיָדֶךָ וַיֹּאמֶר מַטֶּה׳ וַאֲמַר לֵיה ייי מָא דֵין דְּבִידָךְ וַאֲמַר חוּטְרָא׳

3 וַיֹּאמֶר הַשְׁלִיכֵהוּ אַרְצָה וַיַּשְׁלִכֵהוּ אַרְצָה וַיְהִי לַנָּחָשׁ וַיָּנֹס[49] מֹשֶׁה מִפָּנָיו׳ וַאֲמַר רַמִּיהִי לְאַרְעָ וּרְמֵהִי לְאַר וַהֲוָה לְחִיוְיֵי וַעֲרַק מֹשׁ מִן קֳדָמוֹהִי׳

4 וַיֹּאמֶר יהוה אֵל[50] מֹשֶׁה שלח [ידך ואחז בזנבו] וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיַּחֲזֵק[51] בּוֹ ו[יהי למטה בכפו]׳ וַאֲמַר ייי למשׁ אוֹשִׁיט י[דך ואיחוד בדנביה] וַאוֹשִׁיט יְדֵיה וַאֲתַקִּיף בֵּיה וַהֲוָה לח[וטרא] בִּידֵיה׳

5 לְמַעַן יַאֲמִינוּ כִּי נִרְאָה אֵלֶיךָ יהוה אֱלֹהֵי[52] אֲבֹתָם אֱלֹהֵי[52] אַבְרָהָם אֱלֹהֵי[52] יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב׳ בְּדִיל דִּיהֵימְנוּן אֲרֵי אִתְגְּלִי לְךָ ייי אֱלָהָא דַאֲבָהָתְהוֹן אֱלָהֵיה דַאבְרֵ אֱלָהֵיה דִיצְ וַאֱלָהֵיה דִיעְ׳

6 וַיֹּאמֶר יהוה לוֹ עוֹד הָבֵא נָא יָדְךָ בְּחֵיקֶךָ וַיָּבֵא יָדוֹ בְּחֵיקוֹ וַיּוֹצִאָהּ וְהִנֵּה יָדוֹ מְצֹרַעַת[53] כַּשָּׁלֶג׳ וַאֲמַר ייי לֵיה עוֹד אַעֵיל כַּעַן יָדָךְ בְּעִטְפָךְ וַאַעֵיל יְדֵיה בְּעִטְפֵיה וַאֲפַקָּה וְהָא יְדֵיה חוּרָא כְּתַלְגָא׳

7 וַיֹּאמֶר הָשֵׁב יָדְךָ אֵל[54] חֵיקֶךָ וַיָּשֶׁב[55] יָדוֹ אֵל[56] חֵיקוֹ וַיּוֹצִאָהּ מֵחֵיקוֹ וְהִנֵּה שָׁבָה כְּבִשְׂרוֹ׳ וַאֲמַר אַתֵּיב יָדָךְ לְעִטְפָךְ וַאֲתֵיב יְדֵיה לְעִטְפֵיה וַאֲפַקָּה מֵעִטְפֵיה וְהָא תָבַת הוּת כְּבִסְרֵיה׳

---

(48) 1 m. sin puntuar al parecer; la puntuación en el texto es de la 2 m. yemení posterior. En margen el escriba ק מה זה.

(49) 2 m. וינס.

(50) 1 m. prob. אֵל; 2 m. cierta אֵל.

(51) 1 m. prob. ״זֵק; 2 m. cierta ״זֵק (BH. ״זָק).

(52) 1 m. ״אֵ; 2 m. ״אֵ.

(53) Hay corrección de 2 m. yemení posterior en la vocal del ר; parece ַ > ֲ.

(54) 1 m. prob. אֵל; 2 m. cierto אֵל.

(55) 1 m. prob. ״שֵׁב.

(56) No está corregido en אֵל por 2 m.

8 וְהָיָה אִם לֹא יַאֲמִינוּ לָךְ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקֹל הָאֹת הָרִאשׁוֹן וְהֶאֱמִינוּ[57] לְקֹל הָאֹת הָאַחֲרוֹן׃ וְיִהְיוּ אִם לֹא יְהֵימִנוּן לָךְ וְלֹא יִקְבְּלוּן לְקֹל אֹתָא קַדְמָאָה וְיְהֵימְנוּן לְקֹל אֹתָא בַּתְרָאָה׃

9 וְהָיָה אִם לֹא יַאֲמִינוּ גַּע לִשְׁנֵי הָאֹתוֹת הָאֵלֶּה וְלֹא יִשְׁמְעוּן[58] לְקֹלֶךָ וְלָקַחְתָּ מִמֵּימֵי הַיְאֹר וְשָׁפַכְתָּ הַיַּבָּשָׁה וְהָיוּ הַמַּיִם אֲשֶׁר תִּקַּח מִן הַיְאֹר וְהָיוּ לְדָם (sic) בַּיַּבָּשֶׁת׃ וְיִהְיוּ׃ (fin de p. 82)

A. Díez Macho-Teresa de J. Martínez

---

[57] Vocalización de 1 m. de "הא" no es segura.

[58] En margen por escriba ה como BH.

NOTICIARIO

I

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

De conformidad con la convocatoria cursada por el Instituto «Francisco Suárez», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1), se han celebrado durante la última quincena del pasado mes de septiembre las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos, que desde su fundación viene organizando anualmente el referido Instituto.

Las sesiones, como de costumbre, tuvieron lugar en el salón de actos del Consejo, y comenzaron este año por las dedicadas a los estudios bíblicos. Fué conveniente invertir el orden tradicional de las Semanas—como ya se advertía en la convocatoria—, para dar tiempo a que se incorporaran a la de Teología los profesores que hubieron también de actuar unos días antes en el Congreso Mariano Internacional, reunidos en Lourdes.

Presidió el acto de inauguración, acompañado por los restantes miembros de la mesa del Instituto, el Director de éste, Excmo. Sr. Patriarca de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid-Alcalá. A su derecha se sentaba el antiguo Vicedirector, hoy Obispo de Mallorca, doctor don Jesús Enciso Viana.

Después de invocar las luces del Espíritu Santo, el señor Patriarca abrió la sesión con unas palabras de saludo y agradecimiento a todos los asistentes, y a continuación reiteró, apostillándolos con sabias orientaciones, los objetivos que la Dirección del Instituto persigue con estas Semanas: ofrecer a los especialistas la ocasión de exponer el resultado de sus estudios sobre el argumento propuesto por el Instituto o sobre temas de libre iniciativa, y facilitar entre ellos, de viva voz, el diálogo amigable y sincero sobre sus diversos puntos de vista.

Todos los trabajos de ambas Semanas los publicará en sendos volúmenes el Instituto «Francisco Suárez», y por ello sólo adelantamos en las siguientes páginas los esquemas o resúmenes que presentaron sus propios autores.

---

(1) Cf. Estudios Bíblicos 17 (1958), 207 s.

XVIII SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(25 al 30 de septiembre)

TEMA CENTRAL: Problemas en torno a la justificación.

1.º—*Las dos justificaciones en la escuela de Colonia*, por el Dr. Don Antonio Briva, Pbro.

I.—*Parte analítica*: A) Primera versión del problema de la doble justicia: la doctrina de Pighio. Conciencia de novedad en su doctrina. Contenido: *a)* Concepto de justicia: no es, para él, la justicia igual a la santidad, ni justificación significa santificación, sino la acomodación a una regla. *b)* Triple clase de justicia: el hombre caído no puede tener ninguna de ellas. *c)* Cristo es nuestra justicia; en qué sentido. *d)* La justicia de Cristo es imputada al cristiano en el bautismo; imputación-estimación jurídica. *e)* Valor objetivo de las obras humanas antes y después de la justificación. Crisis de esta teoría: *a)* Propiamente no defiende una doble justicia, pero es el padre de esta teoría. *b)* Extrinsecismo del autor. *c)* Su problema de fondo es la posibilidad de sobrenaturalización de las obras, pero sin hacer jugar el concepto del sobrenatural; problema de la situación límite entre lo natural y sobrenatural; justicia y perfección cristiana. B) Segunda versión del problema de la doble justicia: Gropper. Contenido doctrinal: *a)* Aparición del término y concepto «doble justicia». *b)* Concepto de justicia no como gracia santificante, ni como rectitud moral, sino como renovación del libre arbitrio. *c)* Concepto dinámico y operativo de justicia. *d)* Imposbilidad humana de llegar a tal justicia: estado del hombre caído. Transformación interna operativa del justo e imperfección de la misma. *e)* Lugar de la justicia de Cristo en el cristiano y modo de imputársele. Crisis de esta teoría: *a)* Intrinsecismo no asimilado. *b)* Confusión del término justicia. *c)* Renovación interna del cristiano como problema, o dinamismo operativo de la gracia. *d)* Aportación personal de Gropper en esta teoría. C) El Cardenal Contarini: tercera versión del problema: *a)* Definición recta de justicia y cuestión de la justicia operativa. *b)* Admisión de la doble justicia: concepto de solidaridad con Cristo. *c)* Cuerpo místico y doble justicia. *d)* Influencia de Gropper y Pighio y reacción frente a los mismos. Crisis de esta teoría: *a)* Terminología y concepción. *b)* Estado de gracia y perfección cristiana. *c)* Identidad de problemas de fondo con los dos anteriores.

II.—*Parte histórica*: Reacción católica ante la teoría de la doble justicia: Tapper, Vega y Cantarino.

Derivación de la sentencia de Seripando: discrepancias y convergencias. El Cardenal Quirino y la reacción protestante ante el pensamiento de la escuela de Colonia.

III.—*Parte conclusiva*: ¿Semiluteranismo de la escuela de Colonia? Problemas planteados y estado de la teología en el siglo XVI. Aportaciones y desviaciones de esta teoría.

2.°—*Teología de la imagen de Dios y teología de la gracia habitual*, por el Rvdo. P. Ricardo Franco, S. J.

I.—Introducción: *a)* Literatura actual en torno al tema de la imagen. *b)* Problemática: Trinitaria. Antropológica. *c)* Delimitación del tema: La naturaleza de la gracia habitual en la teología de la imagen.

II. Preliminares: *a)* Evolución semántica de los temas Imagen-Semejanza. *b)* Fuentes de la doctrina patrística: 1. La Biblia. 2. El helenismo.

III.—La doctrina patrística: *a)* Accidentalidad de la gracia. (Distinción y confusión de la imagen y la semejanza.) *b)* Esencia de la gracia habitual: 1. Constitutivos de la imagen y de la semejanza. 2. La «participación» del espíritu. *c)* Causas: 1. El Logos. 2. Los sacramentos. 3. La vida moral. (Las virtudes.) *d)* Efectos: 1. Dinamismo de la imagen. 2. La deificación formal. (Espiritualización del alma.) 3. La inhabitación. *e)* Fin. La contemplación de Dios: 1. Mística. 2. Escatología.

IV.—Conclusión.

3.°—*La primera persona trinitaria y la filiación adoptiva*. (Estudio de una apropiación), por el Dr. D. Alfredo García Suárez, Pbro. del Opus Dei.

I.—Estado y precisión del tema.

II.—Los datos revelados sobre el primer agente de la adopción filial.

III.—Los términos: 1. Una tesis de K. Rahner. 2. ὁ θεός, nombre propio de la primera persona trinitaria. 3. ὁ θεός, «supponitur» por la primera persona trinitaria 4. Otros contenidos del término ὁ θεός en el lenguaje de las fuentes.

IV.—Las relaciones entre la primera persona trinitaria y la filiación adoptiva en los textos de San Juan: 1. La iniciativa del Padre en el proyecto de elevación de los hombres a la filiación adoptiva: *a)* Voluntad salvífica universal. *b)* Predestinación individual: los creyentes, propiedad del Padre. 2. La iniciativa del Padre en el orden ejecutivo del designio de elevación: *a)* La consagración y misión del Hijo. Cesión de las potestades judicial y vivificadora. *b)* La inmanencia del Padre en el Hijo. *c)* Naturaleza instrumental de la actividad del Hijo encarnado. *d)* El influjo del Padre en la incorporación de los hombres a Cristo. *e)* El Padre, glorificador del Hijo. 3. La primera persona trinitaria como término de la obra de Cristo.

V.—Las relaciones entre la primera persona trinitaria y la filiación adoptiva, según los datos paulinos: 1. La colación de las bendiciones celestiales como proyecto del Padre. 2. El Padre y la ejecución de la adopción filial: *a)* La constitución del mediador. *b)* La expiación de la cruz y la resurrección de Cristo y la primera persona trinitaria. *c)* El Padre

y sus relaciones con la justificación por la fe, la «nueva criatura» in Christo Iesu y la resurrección. *d)* La primera persona trinitaria y el Espíritu Santo, testigo y agente inmediato de la filiación adoptiva. 2. El Padre, término en el retorno de la obra de Cristo: *a)* La ciudad del Dios vivo. *b)* La familia de Dios. *c)* La manifestación de la gloria del Padre.

VI.—Las relaciones entre la primera persona trinitaria y la filiación adoptiva en los primeros escritos patrísticos.

VII.—Fundamentación teológica de la apropiación.

VIII.—Conclusiones.

4.°—*Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia*, por el R. P. Victorino Rodríguez, O. P.

I.—La revelación del hecho y su expresión en la Biblia. Su aceptación en los Santos Padres y Magisterio de la Iglesia.

II.—Explicación teológica: 1. Trascendencia e inmanencia de Dios en el alma. La presencia de inmensidad, dato previo al planteamiento teológico del problema. 2. La inhabitación como presencia de la Santísima Trinidad en el alma. Comunicación especial del alma con Dios Trino. 3. Inhabitación como prolongación de las procesiones trinitarias: misión temporal invisible. Donación libérrima de las divinas personas. Diferencia entre el misterio trinitario en Dios y en el alma del justo. 4. El nuevo modo de presencia, el ser real, supone una modificación real en el alma del justo, sin cambio alguno en Dios, eternamente inmutable como Uno y como Trino. 5. Modo de entrar el hombre en relación con las tres divinas personas, poseerlas y gozarlas: *a)* Negación de cualquier explicación por vía de efectividad o difusión de las personas divinas en el alma *b)* Fundamentalidad de la gracia: Apertura a la comunicación con la Santísima Trinidad. *c)* Las divinas Personas al alcance de las operaciones teologales de amor y conocimiento *ex gratia*. El contacto con lo divino por el conocimiento y el amor sobrenaturales. *d*) Inhabitación de la Santísima Trinidad, *ut terminus cognitionis et amoris* y la presencia íntima, real y substancial de la Santísima Trinidad en el alma. *e)* Lo que hay de misterio y lo que hay de aparente dificultad en la explicación teológica. Peculiaridad de la operación teologal de amor y conocimiento vital en orden a la inteligencia de la solución tomista. 6. Grados de inhabitación *ex parte subjecti*. 7. Lo propio y lo apropiado a las divinas Personas en la inhabitación. La apropiación al Espíritu Santo. ¿Más que apropiación? 8. La experiencia mística de la inhabitación. El hecho y la interpretación del mismo.

5.°—*La justificación en la teología de los Padres sobre la inhabitación*, por el R. P. Ovidio Casado, C. M. F.

El problema: La diversa concepción de la santidad de la criatura por la gracia se presenta, con frecuencia, como otro de los puntos de fricción entre griegos y latinos. Aquéllos harían propio de las Personas Trinitarias, en la

inhabitación, la justificación, que los latinos explican formalmente desde la gracia, como hábito nuestro, causativo de la inhabitación.

¿Se trata de verdadera oposición, en una polaridad irreductible?, o más bien, ¿de dos modos de percepción de un mismo dato? En todo caso, la historia de la teología señala dos tendencias, claras y definidas. A estas alturas, ¿es posible armonizarlas, llegar a la «concordia» por su mutua «integración»?

Primera parte: Justificación e inhabitación. Su relación. 1. Análisis del concepto de justificación. 2. Análisis del concepto de inhabitación. 3. La justificación, efecto «quasi-formal» de la inhabitación trinitaria.

Segunda parte: Inhabitación en los Padres griegos y justificación de los latinos. La inhabitación patrística contiene todos los elementos positivos que explican la «justificación» de los latinos.

Tercera parte: Integración mutua—no oposición—de la doble tendencia patrística. 1. Necesidad de la mutua integración: por ser dos maneras de enfocar el mismo problema. 2. Urgencia de esta concordia, cuyas razones son: 1) La analogía de la fe integral. 2) La intención de ciertas actitudes ecuménicas. 3. El proceso o método de la mutua integración. Exige vencer conceptos de filosofía que deben y pueden ser superados. 4. Santo Tomás de Aquino, artífice de la integración patrístico-latina.

6.°—*Efecto intencional de la gracia actual en orden al conocimiento del propio estado de gracia*, por el R. P. Miguel Oltra, O. F. M.

a) Doctrina tridentina sobre la certeza del estado de gracia. *b)* El problema de la certeza del estado de gracia y las virtudes teologales. *c)* Grado de claridad intencional de la gracia actual.

TEMAS LIBRES

1.°—*Las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía*, por el Dr. D. José M.ª Casciaro, Pbro. del Opus Dei.

I.—Planteamiento de la cuestión. Las citas de autores árabes y judíos en las obras de Santo Tomás.

II.—Doctrina de los principales pensadores musulmanes y judíos sobre la profecía. Avicena, Algazel, Averroes, Maimónides.

III.—Los contactos culturales entre árabes, judíos y cristianos durante la Edad Media. Los contactos culturales en general. La escuela de traductores de Toledo. Influjo de la filosofía y de la teología arábico-judaica en la escolástica cristiana.

IV.—Versiones latinas de obras árabes y judaicas que circularon por Europa referentes a la profecía y anteriores a Santo Tomás.

V.—Comparación de la doctrina y textos tomistas con sus correlativos árabes y rabínicos: 1. Sobre la esencia de la profecía (S. Th. II-II q. 171 aa. 2-3). 2. Si la profecía puede ser natural (id. q. 172 aa. 1-6). 3. Modo del

conocimiento profético (q. 173 aa. 1-4). 4. División de la profecía (q. 174 aa. 1-6).

VI.—Conclusión.

2.º—*Una solución al problema del influjo de María en la producción de la gracia sacramental, extensiva a la extrasacramental*, por el R. P. Manuel García Miralles, O. P.

1. Dificultad del problema. 2. María influye físicamente en la adquisición y colación de la gracia sacramental, por ser Madre de Dios-Hombre-Redentor. 3. La incorporación a Cristo Cabeza se realiza por los sacramentos, peculiarmente por la Eucaristía, centro y fin de todos ellos. 4. María, por ser Madre del Redentor, hace posible la gracia de la incorporación en la Eucaristía, que, a su vez, la confiere en la gracia elevante de los otros sacramentos; por tanto, María influye físicamente en la adquisición y colación de toda la gracia sacramental. 5. Como la gracia en general, en su elemento de incorporación a Cristo, depende de la Eucaristía, María, por ser Madre del Redentor, que ella hace posible ese elemento, influye también físicamente en la adquisición y colación de toda gracia extrasacramental.

3.º—*¿Una nueva sentencia sobre la causalidad instrumental de los sacramentos?*, por el Dr. D. José Capmany, Pbro.

1. Breve exposición de la sentencia de G. Van Roo, S. J. sobre la causalidad instrumental de los sacramentos (que el autor propone como reflexión teológica «quodammodo» personal y somete al juicio de los teólogos): «Sacramentum novae legis est vera causa instrumentalis, qua Christus, manifestando imperium, efficit ex opere operato, in subiecto non ponenti obicem, ipsam gratiam sacramentalem» (De *Sacramentis in genere*, Roma, PUG, 1957, página 306). Resumen de la disertación del autor sobre sacramento, instrumentalidad y concreta causalidad instrumental en la economía sacramental (La Causa Principal; Cristo Dios-Hombre; La Humanidad de Cristo instrumento de la divinidad; La Iglesia y el Ministro; El sacramento).
2. Crítica de la tesis: *a*) ¿Manifiestan los sacramentos el *imperium divinum?* ¿Es Cristo quien lo manifiesta por los sacramentos? ¿El nexo entre esta manifestación y la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos es tal que explique satisfactoriamente la «eficacia instrumental sacramental»? *b*) ¿Es una sentencia nueva? Comparación con las restantes opiniones: de la causalidad intencional (Billot y Lennerz en particular); de la causalidad dispositiva; de la causalidad moral; de la condición *sine qua non;* de la causalidad física perfectiva. *c*) Consideraciones marginales sobre la nueva sentencia y la causalidad instrumental de la Humanidad de Jesucristo; la gracia capital por la que Jesucristo obra eficazmente en los sacramentos; la inferior eficacia de los sacramentos de la antigua ley; la excepción del sacramento válido pero informe; el *denarius plumbeus* de Santo Tomás (*Summ. Theol.*, p. 3.ª, q. 62, a. 1).
3. Conclusión: aportación positiva de Van Roo a esta difícil cuestión.

4.º—*Jerarquía y comunidad en la Iglesia*, por el Dr. D. Luis Marcos Fernández Bobadilla, Pbro.

El principio jerárquico. Individuo y comunidad. Cabeza. Alma. Miembros del Cuerpo Místico. Sucesión jerárquica y sucesión comunitaria. Sacerdocio de la Jerarquía y sacerdocio de la Comunidad. Magisterio y Testimonio. Autoridad y Actividad.

La fusión orgánica y viva de estos dos aspectos está resumida en la idea de Congar: «La Iglesia se realiza por una relación viviente entre dos polos, que se podrían llamar el polo jerárquico y el polo comunitario».

5.º—*Inconvenientes y peligros en la enseñanza de la teodicea y ética como ciencias filosóficas*, por el Dr. D. Manuel Fernández Jiménez, Pbro.

De intento hemos restringido nuestro tema a las dos disciplinas filosóficas más relacionadas con el problema religioso. A este problema pretenden dichas ciencias dar soluciones de tipo estrictamente racional. La pregunta que se plantea es esta: ¿Qué sentido tiene, después de la venida de Cristo, una ciencia religiosa en la que se prescinde de Cristo y del hecho de la revelación? Profundizando más en el tema, preguntaría yo si el hecho de la Encarnación no priva de sentido e incluso desvirtúa todo conato de entender a Dios y sus planes por vía filosófica. Siendo el conocimiento racional como una sombra en comparación con el conocimiento por vía de fe, se pregunta si no tendrán ya aplicación en nuestro caso las palabras de San Pablo: «*Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*». Mi intento es dar unas cuantas sugerencias sobre este tema, sacadas directamente de la carta de San Pablo a los Romanos.

6.º—*La gracia santificante en el sistema teológico de Amor Ruibal*, por el R. P. José María Delgado Varela, O. de M.

I. *Fuentes:* 1.ª «Programa praelectionum theologicarum», Santiago, 1898. 2.ª «Doctrina de Santo Tomás sobre el influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales y sobre la Ciencia Media», Santiago, 1901. 3.ª «Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma». 4.ª «Naturaleza y sobrenaturaleza», en Compostellanum 1 (1956), 181-302.

II. *Exposición:* 1.º Concepto de sustancia constituído por elementos relativos y relaciones íntimas. 2.º La gracia es una nueva modalidad de ser. 3.º Calor intrínseco y vital. La accidentalidad y la sustancialidad de este nuevo modo de ser.

III.—*Valoración:* 1.º A la luz del dogma. 2.º A la luz de la teología fundada en el concepto aristotélico o platónico de sustancia. 3.º Visión desde el sistema teológico establecido por A. R.

7.º—*El problema del ateísmo*, por el Dr. D. Nicolás López Martínez, Pbro.

Volumen y carácter del ateísmo actual. Su culpabilidad y su sinceridad. La tecnocracia y el arracionalismo como causas de esta situación. Comportamiento del teólogo.

8.º—*San Siricio y las cuatro fuentes de la espiritualidad seglar y del Sacramentario Leonino*, por el Dr. D. José Janini, Pbro.

El Papa Siricio, sucesor de S. Dámaso, fué el fundador de los ayunos de témporas y el reformador de la Liturgia. El compuso las fórmulas de la ordenación sacerdotal y de la consagración de los obispos, así como las plegarias que todavía utiliza la Iglesia para bendecir los matrimonios.

XIX SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(19 al 24 de septiembre)

TEMA CENTRAL: Concepto de la Iglesia en el N. T.

1.º—*Iglesia y pueblo de Dios en San Mateo*, por el Dr. D. José María Casciaro, Pbro. del Opus Dei.

I. Esquema del Evangelio de San Mateo. Relaciones literarias con el Pentateuco, Exodo y Deuteronomio.

II. Jesús-Mesías en el primer Evangelio. Cumplimiento de las Profecias.

III. Jesús-Cristo, nuevo Moisés. El tema del Segundo Liberador semejante al Primero. En los textos bíblicos. En la literatura rabínica. En el Primer Evangelio.

IV. La concepción de la liberación mesiánica como un «nuevo Exodo». Fundamentos bíblicos. En la literatura rabínica. En el Evangelio de San Mateo.

V. La nueva convocación del nuevo Israel. El Reino de los Cielos. Continuidad entre la Nueva Alianza y la Antigua. La Iglesia, nuevo pueblo de Dios y nuevo «quehal Yahvé».

VI. La superación de la Antigua Alianza. La antítesis Jesús-Moisés. La constitución del nuevo Israel-Iglesia.

VII. Conclusiones: La característica del nuevo pueblo de Dios Iglesia.

2.º—*La Iglesia en los hechos de los Apóstoles*, por el M. I. Sr. D. Lorenzo Turrado y Turrado, Pbro.

Introducción: Importancia del libro de los Hechos para conocer cuál fué la genuina Iglesia fundada por Cristo. Dificultad de ponernos de acuerdo católicos y protestantes. En nuestro trabajo partimos de la base de que se trata de un libro rigurosamente histórico. Esto supuesto, estudiamos:

I. La nueva comunidad que nace en Jerusalén.
II. Vida interna de la comunidad.
III. Lazos exteriores en la vida de la comunidad.

3.°—*Influencia de Qumran sobre la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén*, por el R. P. Luis Arnaldich, O. F. M.

Importancia de los descubrimientos de Qumran. Cuestiones que plantean los escritos de Qumran, y que todavía no han sido resueltas (término *a quo* y *ad quem* de los manuscritos; orden cronológico de composición, etc.). Antecedentes históricos de la secta de Qumran. La Nueva Alianza. Móvil principal de su ruptura con el judaísmo oficial. La Jerarquía entre los sectarios. Estimación de la comunidad qumrámica. Condiciones de ingreso en la comunidad de los perfectos (la penitencia, el bautismo en agua y en espíritu). El bautismo en Espíritu al final de los tiempos, que coincide con la inauguración de los tiempos mesiánicos. Comparación de este bautismo con la efusión del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Vida de la comunidad escatológica. Los primitivos cristianos creyeron que la Iglesia era la heredera de la Iglesia en el desierto. Banquete en común y comunidad de bienes en Qumran y en la Iglesia primitiva. ¿Cómo y por qué medios influyó Qumran en las instituciones del Nuevo Testamento? El Cristianismo acoge a los desertores de Qumran; acepta parte de sus instituciones y programa de vida, pero corrige, eleva y sobrenaturaliza su credo y sus esperanzas mesiánicas. El Cristianismo, movimiento religioso original y autónomo, representa la sublimación de Qumran.

4.°—*Génesis y desarrollo del concepto de Iglesia en el Corpus Paulinum*, por el R. P. José Alonso, S. J.

I. Preliminares metodológicos: 1. ¿Hay o no hay evolución en la Ecclesiología de Pablo? (Distinciones). 2. ¿El punto de partida debe ser la idea mística o la idea jurídica de «pueblo de Dios»? 3. Orientación del trabajo. (Ecclesiología de Pablo al servicio de la unidad del pueblo cristiano).

II. La etapa de la Iglesia como Pueblo de Dios: 1. El pueblo cristiano, cumplimiento de las profecías y tipos del AT. 2. Elaboración de un nuevo concepto de descendencia que pueda servir para la inclusión de los gentiles en la raza de Abraham y en la herencia de las promesas. 3. Algunos textos principales de las Cartas a los Gálatas, Corintios y Romanos. 4. El pueblo cristiano, pueblo destinado al culto, como el antiguo pueblo de Israel. 5. El término Iglesia y su trayectoria semántica.

III. La etapa de la Iglesia como Cuerpo de Cristo en las grandes epístolas. A) Los textos (v. Rom. 12,5; 1 Cor. 12,12 ss.; 1 Cor. 6,12-20; 1 Cor. 10, 14-22). B) Alcance del significado «Cuerpo de Cristo» en las grandes epístolas. Diversas posiciones: 1. La simple solidaridad de todos los cristianos con Cristo y entre sí (Schlier, Deimel, etc.). 2. Identificación mística (Wikenhauser, Mersch). 3. Un presentimiento de la identificación mística en Cristo (Cerfaux). C) Origen de la doctrina del «Cuerpo de Cristo»: 1. El apólogo del diálogo entre los miembros del cuerpo (coincidencia, diferencias). 2. El

mito del Hombre Celeste. 3. Especulaciones rabínicas sobre el Cuerpo de Adán. 4. La idea corporativa del AT. 5. La visión en el camino de Damasco. 6. La manducación del pan eucarístico. 7. Derivación a partir de la imagen Iglesia-esposa de Cristo. 8. La unión vital de los cristianos a Cristo. D) Recapitulación.

IV. La etapa correspondiente a las epístolas de la cautividad: A) El tema del Cuerpo de Cristo: 1. Los textos (Col. 2,17; Col. 3,15; Ef. 2,16; Ef. 4,4-6). 2. Comparación con las grandes epístolas (coincidencias, aspectos nuevos). B) Cristo cabeza de la Iglesia: 1. Los textos (Col. 1,18; Col. 2,18 y Ef. 4,15; Ef. 4,11-16; Ef. 5,23). 2. Comparación con los textos de las grandes epístolas. 3. Derivación de la imagen Cristo-cabeza (¿del mito gnóstico? ¿De la misma evolución de la imagen de Cuerpo? ¿De la fusión en la mente de Pablo de la idea semítica de cabeza (Col.) con la idea helénica fisiológica (Ef.) (?). C) La Iglesia Pleroma (Ef. 1,23): 1. La interpretación en el sentido de complemento de Cristo. (Dificultades). 2. La interpretación en el sentido de plenitud: *a*) Pleroma aplicado a Cristo; *b*) Pleroma aplicado a la Iglesia. 3. Explicación de los otros elementos de la frase Ef. 1,23. 4. Sentido total de la frase. 5. El origen del concepto y la palabra pleroma (¿del gnosticismo?, ¿del estoicismo vulgarizado?, ¿del ambiente sapiencial bíblico?). D) La imagen del matrimonio (Ef. 5,22-33). Características de la imagen matrimonial en la concepción de la Iglesia. Conclusión.

5.°—*Extra Ecclesiam nulla salus a la luz de la teología paulina*, por el M. I. Sr. D. José María González Ruiz, Pbro.

I. Historia del axioma: 1. En los Padres y en el Magisterio eclesiástico el axioma se entiende en una perspectiva eclesiológica, y prácticamente equivale a la afirmación de la unicidad de la Iglesia frente a las pretensiones separatistas de las sectas. 2. En la Teología moderna se acude al axioma para determinar las posibilidades de salvación del no católico de buena fe y su posible conexión con la Iglesia.

II. El axioma a la luz de la Teología paulina: 1. San Pablo afirma expresamente la posibilidad de salvación para el pagano o el judío de buena fe, que inculpablemente no pertenece a la Iglesia. 2. El contenido del axioma se encuentra plenamente en San Pablo, formando parte esencial de la perspectiva universal de la Historia de la Salvación. 3. La Historia, que nació empecatada y abocada a la muerte, obtiene desde el principio, por parte de la clemencia de Dios, un impulso salutífero, que forzosamente la impulsa hacia el cumplimiento de la Promesa divina. Este impulso es cristo-céntrico: por decreto positivo de Dios, el solo camino hacia la Salvación pasa necesariamente por Cristo. 4. Al lado de Cristo, segundo Adán, aparece también la Iglesia, como segunda Eva. Ella es también la «madre de todos los vivientes», la única que engendra hijos para la nueva Vida. 5. La Iglesia, pues, ocupa un lugar imprescindible en la Historia de la Salvación: sin ella la Historia quedaría desposeída de ese ritmo salutífero que camina hacia su plenitud, hacia la «recapitulación de la economía de los tiempos».

III. Conclusión: La Salvación, mejor dicho, el ritmo de salvación, se produce en la Historia únicamente por la acción de la Iglesia. La participación de los

hombres en esta salvación empieza por un mínimum imprescindible: el soplo de brisa saludable que va renovando los pulmones del hombre ignorante de buena fe ha partido de la Iglesia, único domicilio del Espíritu vivificador.

Cómo se realiza esta comunicación invisible de la gracia desde la Iglesia hacia los hombres que no están en su seno, no se nos dice expresamente en las fuentes reveladas, aunque podemos afirmar que es un dato seguro de la enseñanza paulina sobre la función imprescindible de la nueva Eva en la economía de la Salvación.

TEMAS LIBRES

1.°—*Los pobres de Job*, por el R. P. Ricardo Rábanos, C. M.

I. Introducción: El Vocabulario de la «pobreza» en el Libro de Job: 1) La clasificación de los pobres. 2) La combinación de los vocablos «sobre la pobreza». 3) Las diferencias entre el texto hebreo y las versiones.

II. La Teología de «la pobreza»: 1) El verdadero «pobre de Yahvé». 2) La solución del problema de la «pobreza». 3) Los motivos de la «pobreza». Epílogo: Afinidades con la literatura sapiencial extrabíblica.

2.°—*Helenismo, Judaísmo y Cristianismo ante Jesús (Col. 1,15-20)*, por el Dr. D. Valentín Soria, Pbro.

I. Concepto paulino de «imagen» y de «principio».

II. Significado de «invisible».

III. Sentido exacto de «plenitud».

IV. Aclaración de las expresiones «primogénito de toda criatura» y «primogénito de los muertos».

V. Dificultades respecto de los vocablos «todas las cosas».

VI. Exposición de la nueva teoría de J. M. Robinson, de la Universidad de Emory (USA)

VII. Crítica y conclusiones.

3.°—*Un testimonio interesante de la Vetus Latina Hispana*, por el Ilmo. Mons. Dr. D. Teófilo Ayuso.

4.°—*Las Parábolas del Evangelio, ¿contienen una sola y no varias lecciones doctrinales?*, por el R. P. Teófilo Antolín, O. F. M.

1. Hipótesis de la lección doctrinal única (L. Baudiment): *a*) Fundamentos de la hipótesis: Comparación de la parábola con su género afín la fábula. Ejemplos de fabulistas de la literatura clásica y moderna. Consecuencias. *b*) La parábola como la fábula, género literario popular, sencillo y sin complicaciones

2. Reparos y objeciones a la hipótesis propuesta: *a*) Apriorismo de la hipótesis. *b*) La fábula de la literatura clásica no es el género literario más afín a la parábola evangélica. *c*) La literatura bíblica de género comparativo: Literatura parabólica y simbólica en el Antiguo Testamento. Ejemplos de más de una aplicación doctrinal. *d*) ¿Hay o puede haber en el Nuevo Testamento casos de más de una lección doctrinal? Conclusión.

5.°—*Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas*, por el R. P. Maximiliano García Cordero, O. P.

a) La hipérbole y la paradoja como géneros literarios en los escritos proféticos. *b*) El profeta y su perspectiva temporal histórica del Mesianismo. *c*) Las promesas de los bienes temporales en la era mesiánica y la realización espiritualista evangélica.

6.°—*Perspectiva del hagiógrafo en función de la exégesis*, por el Reverendo P. Pablo Luis Suárez, C. M. F.

1) Avance del conocer del hombre y su impacto en el estudio de la Biblia.

2) Binario de horizontes: El binario de hierro y el binario de la inspiración. Paralelismo en el conocer. La «condescendencia» de Dios. Perspectiva y «sensus plenior». Centrando el problema.

3) Limitación de perspectiva. Etnología: El hombre. ¿Puede haber hombres ignorados por el hagiógrafo? El caso de la universalidad antropológica del Diluvio. Geografía. ¿Cuál es el mundo entendido por el hagiógrafo? ¿Y los nuevos continentes y nuevos mundos?... Cósmica: ¿La creación del cielo y de la tierra se extiende en la mente del hagiógrafo a todo el Cosmos? Cronológica: ¿El concepto de «eterno» incluye en el hagiógrafo la duración sin fin?... Dinámica: ¿La fuerza taumatúrgica es relativa a los tiempos del hagiógrafo? Teología: ¿Adán cabeza y Cristo cabeza de la Humanidad toda o sólo de la conocida por el autor hagiógrafo?

4) Soluciones: Algunas que pueden presentarse: *a*) Internas: Inclusión implícita. Inclusión potencial. Inclusión cognoscitiva. *b*) Externas: La misma Biblia y la tradición.

7.°—*La Circuncisión y el bautismo señales del pueblo de Dios*, por el R. P. Alberto Colunga, O. P.

La circuncisión tipo del bautismo. La circuncisión fuera de Israel. La circuncisión dada a Abraham. La circuncisión señal del pacto. En qué consiste este pacto. Dios en medio de su pueblo. La excomunión del no circuncidado. La virtud de la circuncisión. El uso de la circuncisión en Israel. La admisión de los extraños a la circuncisión. La circuncisión implica la obediencia al pacto. La obediencia con la fe. La circuncisión del corazón y de los oído-.

La estima de la circuncisión y el horror del incircunciso. Juan y Jesús sometidos a la ley de la circuncisión. La práctica de la circuncisión en el día de sábado. La práctica de la circuncisión entre los fieles. El empeño de los judaizantes por imponerla a los convertidos de la gentilidad. La decisión del Concilio de Jerusalén. La lucha de San Pablo. La circuncisión de Cristo. La circuncisión y el bautismo. Las excelencias de éste sobre la circuncisión. La Iglesia antigua y la nueva.

8.º—*Los macarismos del Nuevo Testamento*, por el R. P. Sebastián Bartina, S. J.

Introducción: El macarismo según el genio grecolatino y en la mentalidad semita. Parte primera: Investigación de la esencia y estructura literaria de los macarismos viejotesmentarios. Los macarismos como género literario. Parte segunda: Aplicaciones al Nuevo Testamento: macarismos en la vida de Jesús, en San Pablo, en el Apocalipsis. Su contribución a una mayor inteligencia y a una mejor comprensión del texto sagrado. Conclusiones

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

M. Du Buit, O. P.: *Géographie de la Terre Sainte*. Paris. Les éditions du Cerf, 1958. 237 pp., 18 mapas, 1200 frs.

El formatum de esta geografía es el de la Biblia de Jerusalén, como salió en su primera edición, a la que quiere servir de complemento. La primera parte, Geografía física, describe el país, el clima, sus frutos y el género de vida que impone a sus habitantes. La segunda parte, Geografía histórica, estudia la mayoría de los textos bíblicos de carácter geográfico, desde que las tribus se asientan en Palestina hasta la época evangélica. El libro no está cargado de técnica o erudición. Es sobrio en todo su conjunto. Para los que quieran profundizar hay una Introducción geográfica, que desgraciadamente ignora las obras del P. Andrés Fernández, figura de primer orden en este campo. El Indice que hay al final equivale a un pequeño diccionario geográfico y facilita mucho el uso del libro. Los 18 mapas están muy estudiados en su representación y son de un solo color negro. Muy dignos y claros. Esta obra viene a completar el valor de la Biblia de Jerusalén. El A. es profesor en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Esta obra entra en la serie que inaugura la Arqueología de Palestina de W. F. Albright y las Instituciones del Antiguo Testamento del P. R. de Vaux. Esperamos la Teología Bíblica de D. Barthélemy a la Introducción Teológica a la Lectura de la Biblia del P. Benoit.

J. Leal

Carlos de Villapadierna, O. F. M. Cap.: *El mensaje de la Biblia*. Madrid, Centro de Propaganda, 1958, 130 × 190 mm., 403 pp.

He aquí una nueva obra —y ésta escrita originalmente en nuestro idioma—, que viene a enriquecer la abundantísima literatura de introducción a la lectura de la Biblia. Todos los problemas clásicos de nuestros Manuales de Introducción a la Sagrada Escritura —y algunos más— son tratados en este libro de manera *ágil* y *periodística*. En estos dos adjetivos, que tomamos del enjundioso prólogo del P. Serafín de Ausejo, se resumen el mérito de la obra y los reparos que pudieran hacérsele. Es de alabar el intento, en gran parte logrado por el P. Villapadierna, de divulgar estos temas en forma asequible a nuestros seglares de cultura media. La

mayoría de sus capítulos recogen el texto de amenas charlas radiofónicas, y esto quizá justifica la falta de profundidad que echamos de menos en algunos de ellos. Otros, en cambio, como el dedicado a los sentidos de la Biblia, adolecen tal vez de excesivos tecnicismos, introduciendo incluso al lector profano en discusiones de escuela que difícilmetne entenderá. Las dos cosas hacen falta —e incluso la intermedia—, pero en libros distintos para las distintas clases de lectores. El P. Villapadierna posee conocimientos bíblicos y agilidad de pluma para todo ello. Si, como esperamos, se agota pronto esta primera edición, tal vez para una segunda podría desdoblar su libro en dos: uno de simple iniciación, y otro para un público de mayor cultura y mayores exigencias. Para este último, si se decide a seguir nuestras indicaciones, nos permitiríamos aconsejarle una mejor pensada y más lógica trabazón de los capítulos, que eliminaría, sin más, toda repetición innecesaria.

S. Muñoz Iglesias

Eherlich, E. L.: *Geschichte Israel von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels*. Samlumg Göschen Band 231/231 *a*. Berlín, 1958, 150 pp.

En este minúsculo opúsculo de historia de Israel se pretende presentar esquemáticamente la historia del pueblo elegido desde sus principios como nación hasta la destrucción del templo por los romanos, en 70 d. C. Lo reducido del volumen y la amplitud del tema no permite exponer los problemas científicamente, pero estas páginas sirven, sin embargo, de iniciación al que no sepa nada de nada de la historia de Israel.

Fr. M. G. C.

R. Augé, O. S. B.: *Profetes Menors* (La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat). Monestir de Montserrat (Barcelona), 1957, 537 pp.

El P. Augé, especialista en la sección profética de la famosa Biblia de Montserrat, nos brinda este nuevo volumen dedicado a los *Profetas Menores*. El plan y módulo de interpretación es el mismo que ya conocimos en los volúmenes dedicados a los Profetas Mayores. El orden de los Profetas Menores en este volumen es el mismo de la «Vulgata». Las introducciones son sobrias y claras, reflejando el planteamiento de las cuestiones tal como aparecen en las últimas pubicaciones. Así considera el libro de Joel como obra de dos autores. Es decir, un autor del s. II a. C. habría añadido la parte apocalíptica en prosa a la lírica que sería de un autor de la época persa (s. v.). En ese supuesto el editor del siglo II habría dado una interpretación escatológica a la primera parte del libro (p. 133). Respecto del problema de la historicidad del libro de Jonás el autor siente una simpatía por la tesis de que es un libro didáctico de la época sapiencial, y que el personaje parece ser un pr - tagonista ideal en función de ideas teológicas a expresar. El libro, pues, sería como una parábola en acción tal como lo presentan los mejores exegetas católicos actuales. Respecto del libro de Miqueas el P. Augé no es menos explícito, y su opinión es que hay pluralidad de autores. Esta misma solución es propugnada en la intro-

ducción al libro de Zacarías. Personalmente estamos totalmente de acuerdo con este enfoque de las «Introducciones», y creemos que este volumen es de los mejores que han aparecido en la colección de la Biblia de Montserrat, en cuyos comentarios campea el sentido de objetividad científica exegética, manteniendo, ante todo, las exigencias del sentido literal con lo que esto supone de abertura sana a los nuevos planteamientos de los problemas.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

THEOPHILUS GARCÍA AB ORBISO, O. F. M. CAP.: *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento. II. Actus, Apocalypsis, Epistolae.* Romae, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1958, 180 × 225 mm., 867 pp.

El ilustre Profesor del Pontificio Ateneo Lateranense completa con este volumen su manual de exégesis del Nuevo Testamento, que comenzó hace dos años con la publicación del primero, dedicado a los Evangelios. El presente tomo comprende los Hechos, el Apocalipsis y las Epístolas.

Las características de la obra son parecidas a las del primer volumen. Se tocan con claridad y concisión todos los problemas introductorios y se da el comentario de los pasajes más importantes de cada libro. La imposibilidad de explicar íntegramente el texto es suplida, en cuanto cabe, por el análisis detallado de cada libro que precede al comentario. El criterio seguido, eminentemente didáctico, y el afán predominante por subrayar el contenido teológico de los libros que comenta, recomiendan el presente manual como especialmente apto para servir de texto en los Seminarios y Escolasticados de Ordenes Religiosas. En todo caso constituye un subsidio muy apreciable para el Profesor, el cual encontrará aquí ya realizada la difícil labor de selección que la obligada limitación del tiempo necesariamente impone en nuestras clases de Sagrada Escritura.

S. MUÑOZ IGLESIAS

FRANCESCO SPADAFORA: *L'Escatologia in San Paolo.* Roma. Editrice «Studium», 1957.

El docto exegeta italiano se llega a estudiar el discutidísimo pensamiento paulino en materia escatológica después de varios trabajos previos sobre pasajes escatológicos del Nuevo Testamento: *Gesù e la fine di Jerusalemme*, 1950; varias voces redactadas en la *Enciclopedia Cattolica Italiana* y *Dizionario Biblico*, dirigido por el mismo Spadafora; y, finalmente, un artículo sobre la I y II carta a los Tesalonicenses aparecido en la «Revista Biblica», en 1953. La nueva publicación se centra en el pensamiento paulino y concretamente en las dos cartas a los Tesalonicenses. Esto no obstante, el Dr. S. inserta en su libro las conclusiones de las publicaciones anteriores y nos ofrece, de este modo, una síntesis de la escatología neotestamentaria. En un primer capítulo estudia S. el discurso escatológico de Jesús, tomando como base la versión de S. Mateo (pp. 1-31). El capítulo II presenta y ambienta las dos cartas a los Tesalonicenses (33-46). En el capítulo III expone la llamada interpretación escatológica: revisa dicha interpretación, basándose, sobre todo, en las críticas del P. Allo y Mons. Romeo, y concluye que dicha interpretación escatológica «se

apoya en dos pasajes dudosos y está en abierta contradicción con otros muchos suficientemente claros» (p. 67). Es decir, es una interpretación sin base firme y esencialmente desacertada. Se impone, por tanto, un reexamen exegético a fondo del pensamiento paulino. Esto lo hace S. en los tres capítulos siguientes. En un capítulo previo compara los pasajes escatológicos de las cartas a los Tesaonicenses con el discurso escatológico de S. Mateo y con las demás cartas paulinas (71-84). En los capítulos V y VI, los más densos de toda la obra, analiza detalladamente los pasajes en cuestión (85-187). La conclusión final es la siguiente: Deben distinguirse tres «parusias» o manifestaciones de Cristo Juez: *a*) En el juicio particular de cada hombre; *b*) en el juicio contra la Sinagoga (destrucción de Jerusalén), y *c*) al fin del mundo. Esto supuesto, los pasajes analizados de las cartas a los Tesalonicenses se distribuyen de la siguiente manera: I Tes. 1,10; 2,19; 3,13; 5,23-24 se refieren a la manifestación de Cristo Juez en el juicio particular. I Tes. 2,14-16; 5,1-11. II Tes. 1,1-12; 2,1-12; se refieren al juicio contra la Sinagoga (destrucción de Jerusalén). Y solamente I Tes. 4, 13-18 se refiere a la última venida del Señor.

Esta conclusión de S. no sorprende a quienes conocen sus publicaciones anteriores sobre el particular. Así, v. g., en el *Dizionario Biblico* sintetizaba ya su pensamiento sobre la voz *Parusía* a lo largo de todo el Nuevo Testamento, y concluía que solamente en el citado pasaje de la I Tes. 4,13-18 y I Cor. 15,22-28.50-57 se refería a la parusía final. Todos los demás se refieren a la venida de Cristo en el juicio particular o a la manifestación contra la Sinagoga en la destrucción de Jerusalén. «De este modo, concluye S. en esta nueva obra, desaparece el fundamento de la teoría escatológica: no queda ya lugar para el romántico tópico sobre la febril expectación del fin del mundo entre los fieles de Tesalónica; los únicos, además, que, a diferencia del resto de los gentiles convertidos al Cristianismo por el mismo Apóstol en Corintio y Efeso, entre los cuales no existe el menor rastro de vanas ilusiones, habrían creído inminente el retorno físico de Cristo dándose, cosa extraña, al ocio!

No era el retorno físico de Cristo para el último juicio el que ellos creían inminente y deseaban además, sino su intervención contra la Sinagoga persecutoria y en favor de la Iglesia perseguida; intervención anunciada por Jesús y prometida solemnemente para aquella misma generación.

No era el retorno físico de Cristo, al que S. Pablo se refiere frecuentemente en éstas como en todas las cartas restantes, sino nuestro encuentro con El a la hora «de la muerte, cuando nos juzgue en particular según nuestras obras para bien o para mal» (p. 185).

Con la presente monografía de S. va ganando terreno la nueva interpretación del material escatológico del Nuevo Testamento. Hasta ahora todo este material se venía interpretando de la manifestación de Cristo como Juez al fin del mundo, y ello presentaba serias dificultades. Baste recordar las extensas páginas que los eclesiólogos dedican a esta cuestión cuando tratan del establecimiento del Reino de Dios en este mundo. En nuestros días se va cayendo en la cuenta de que *parusía, manifestación, día del Señor, venida, visita...* son términos que no se refieren necesariamente a la última visita del Señor, sino que pueden referirse igualmente a la primera venida, a saber, al establecimiento de su reino en este mundo mediante su muerte, resurrección y desaparición de la antigua economía, simbolizada por el templo y ciudad Santa de Jerusalén. En este sentido ha interpretado recientemente el sermón escatológico y demás pasajes similares de los Sinópticos el P. A. Feuillet. Y varios autores más, como P. Benoit, C. Spicq, J. A. O'Flynn y A. Romeo, simpatizan con la misma interpretación. Tesis parecida ha defendido en el campo protes-

tante con gran competencia Dodd: suya es la frase «realized eschatology» que tanto éxito ha tenido. En su monografía sobre las *Parábolas del Reino de Dios* Dodd sostiene que éstas se refieren, en boca de Jesús, a su primera venida. En la redacción actual del Evangelio, sin embargo, han sufrido ya la influencia de la primitiva generación cristiana, que vivía en franca sicosis escatológica.

Lo que decía Spicq a propósito de los Sinópticos, a saber, que «debe ser sometida a un nuevo examen la exégesis de Mt. 24-25; Mc. 13; Luc. 21, después que los estudios de A. Feuillet han suscitado la cuestión», diría yo hoy también de la escatología paulina después de la presente monografía de S. Por nuestra parte confesamos que nos resulta seductora la tesis antiescatológica de Feuillet y Spadafora, y así tuvimos ocasión de interpretar el sermón escatológico en la XVII Semana Bíblica de Madrid, en una ponencia titulada «El género escatológico-apocalíptico en los Evangelios». Reconocemos, sin embargo, que por tratarse de un género literario tan enigmático e impreciso tardarán todavía los autores en llegar a un acuerdo en lo que se refiere a la escatología del Nuevo Testamento. Recientemente el docto exegeta alemán R. Schnackenburg opinó que la «realized eschatology» de Dodd, así como las explicaciones de Feuillet, son insostenibles. Es decir, el problema se seguirá discutiendo. Lo que sí es cierto, es que con la nueva tesis antiescatológica se ha abierto un camino en el enmarañado terreno escatológico del Nuevo Testamento.

ANTONIO G. LAMADRID

C SPICQ, O. P.: *Agapè dans le Nouveau Testament*. Analyse des textes. I. Paris, 1958.

Sin género ninguno de duda puede afirmarse que la doctrina sobre la caridad es el punto céntrico hacia el que convergen todos los libros el Nuevo Testamento. Los variados conceptos que esta palabra encierra, aplicada unas veces a Dios, otras a Cristo y otras a los hombres; las múltiples y diversas manifestaciones que de ella nos revelan los autores sagrados, hacen pensar en la posibilidad y conveniencia de elaborar una teología neotestamentaria sobre la caridad.

Este es precisamente el laudable propósito del P. Spicq. Pero antes de pretender hacer la síntesis teológica de la doctrina que sobre la caridad encontramos en el Nuevo Testamento, ha creído necesario comenzar por un análisis filológico de todos los textos que de una u otra manera hablan de la caridad. Ya antes, el año 1955, en la Revista «Mnemosyné» (pp. 25-33), con miras a precisar el significado exacto que la palabra *caridad* tenía en labios de Jesucristo y de los Apóstoles, había hecho un estudio semántico del verbo ἀγαπάω en el griego clásico, en los LXX, en la lengua helenística y en los papiros, completando los resutados de su investigación con algunas consideraciones sobre la moral rabínica.

En la presente obra trata de concretar el significado de la palabra *caridad* en el primer siglo de nuestra Era, con el fin de que se entienda mejor, no sólo la moral, sino todo el conjunto de la religión de amor revelada y fundada por Jesucristo. Una ligera lectura de los textos neotestamentarios muestra ya una evolución semántica y doctrinal del significado del verbo ἀγαπάω y de sus derivados. Es, por lo tanto, muy importante seguir a ser posible por orden cronológico este movimiento semántico y precisar en cada caso particular el matiz exacto que según el contexto van revistiendo los términos que usan los autores del Nuevo Testamento para expresar

el concepto *caridad*. Y este es el objeto del libro que hoy presentamos a nuestros lectores. Se trata de un conjunto de análisis filológicos-exegéticos, que han de servir de base imprescindible para elaborar una teología científica de la caridad. La historia misma de esta palabra permitirá seguir la evolución histórica del concepto que encierra y apreciar más fácilmente la densidad de su contenido.

Con motivo de lo mucho que se ha especulado acerca del origen, cualidades y manifestaciones de la caridad, observa con mucha razón el P. Spicq, que se ha olvidado con frecuencia que una teología bíblica digna de este nombre, es intrínsecamente dependiente de la exégesis filológica; es decir, que no se puede atribuir a los autores inspirados conceptos distintos a los que expresan o insinúan los términos de su vocabulario y de su lengua. De aquí la importancia que tiene investigar el significado exacto de sus palabras.

El P. Spicq emprende en este primer volumen este importante estudio de la caridad, primero en los Evangelios sinópticos y después en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas, a excepción de las de S. Juan, que suponemos deja juntamente con el cuarto evangelio para un segundo volumen. Los tres primeros capítulos de la primera parte los dedica a cada uno de los evangelios sinópticos, ofreciéndonos un análisis minucioso y profundo del significado que envuelven las palabras ἀγαπαν, ἀγάπη y ἀγαπητός en los diversos textos y contextos. Al fin de cada capítulo resume las conclusiones de su investigación, para darnos después en el capítulo IV una conclusión general sobre la doctrina que sobre la caridad podemos encontrar en los Evangelios sinópticos. Siguen dos apéndices que ayudan a ilustrar y completar los resultados de la investigación: el primero sobre el verbo φιλεῖν y sus derivados, y el segundo a propósito de aquella pregunta que un doctor de la Ley hizo a Jesucristo: «¿y quién es mi prójimo?» (Lc. 10,29), para precisar la noción exacta que la palabra πλησίον tenía en la mente de los judíos contemporáneos de Jesús.

En el capítulo I de la segunda parte de su libro, estudia el autor la caridad en la carta de Santiago y en los Hechos de los Apóstoles. Piensa que la carta de Santiago es el primer escrito cristiano que nos ha llegado, anterior al Concilio de Jerusalén, y por esta razón ocupa en esta segunda parte lugar de preferencia. En un segundo capítulo estudia los diversos matices que el significado del verbo ἀγαπᾶν adquiere en las cartas de S. Pablo, resumiendo en una conclusión final los resultados de su análisis, que han de tener amplia aplicación en la teología neotestamentaria sobre la caridad.

En un apéndice tercero nos ofrece el P. Spicq una bibliografía completísima de libros y artículos sobre la palabra ἀγάπη en el Nuevo Testamento. Finalmente, dos índices, uno analítico y otro de palabras griegas, facilitan el uso de esta magnífica obra.

Este libro del P. Spicq, fruto, sin duda, de paciente y laborioso estudio, será bajo muchos aspectos una obra imprescindible, no sólo para los exegetas, sino también para los teólogos que quieran basar sobre fundamentos científicos su doctrina sobre la caridad. Esperamos con ansia el segundo volumen, que completará los resultados tan fecundos de tan importante y trascendental estudio.

SEVERINO DEL PÁRAMO, S. J.

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum, 1958, apr.-jun.—P. G. Duncker, O. P., «*... quae vere viduae sunt*» *(1 Tim. 5,3)* (El estado vidual y su historia y valor jurídico), pp. 121-138.—C. Kearns, O. P., *Approach to the Psalter as a book prayer*, pp. 202-211.

Antonianum, 1958, jul.—A. Jadrijevic, O. F. M., *Tria aenigmata hebraica librorum Machabaeorum* (El título hebreo de 1 y 2 Mach según Orígenes-Saramel (1 Mach 14, 27-28) y Macabeo), pp. 263-274.

Benediktinische Monatschrift, 1958, 5/6.—L Krinetzki, *Die Gottesknechtstheologie des hl. Paulus* (Supuestas las reminiscencias que de Is, 52, 13-53,12 quedan en Filip. 2, 6-11, se deducen consecuencias de gran interés para la exégesis de himno a Cristo), pp. 180-191.

Bible et vie chrétienne, 1958, marz.-may.—Ch. Paty, *Obéissance et Liberté*, pp. 7-25.—C. Tresmontant, *Jésus et la morale des prophètes*, pp. 26-34.—J. Goettmann, *Le miroir du juste engagé dans le monde*, pp. 35-42.

— — — —, **1958, may.-jul.**—A. Feuillet, *La conversion et le salut des nations*, pp. 3-22.—Ch. Dumont, *La lecture de la Parole de Dieux d'après Saint Cyprien*, pp. 23-33.—J. Goettmann, *Le Livre des Sept Merveilles de Dieu*, pp. 34-44.

Biblische Zeitschrift, 1958. jul.—R. Schnackenburg, *Der Weg der katholischen Exegese* (Examina la posición del exeg. cat. de hoy, al q. se le pregunta si su exégesis, fundada en el método histórico-crítico y con el auxilio del sentido literal, puede realmente llegar a la profundidad y plenitud que encierra la Sagrada Escritura, según el sentir de los Padres y los deseos de la Iglesia; y en cuanto a la exégesis protestante, hay que admitir, necesariamente, que no es tan exclusivamente científica como pretende, sino que va ligada a ciertas posturas más o menos «eclesiástico-dogmáticas»), pp. 161-176.—G. J. Botterweck, *Zur Authentizität des Buches Amos*, pp. 176-189.—J. Scharbert, *Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten* (Compara el valor *cúltico* de los salmos, de los profetas y aun del Pentateuco, destacando las diferencias esenciales y la imposible dependencia de nuestros textos sagrados respecto de los textos orientales cúlticos), pp. 190-213.—H. Zimmermann, *Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums* (Estudia el valor crítico textual del P^{66} (y Bodmer II) y da una amplia lista de concidencias y variantes de éste con los principales códices), pp. 214-243.—H. Schürmann, *Joh. 6,51 c-ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede* (Jn. 6,51 *c* pertenece aún a la primera parte del discurso sobre el Pan de vida; la parte propiamente eucarístico-sacramental no comienza hasta el v. 52 Vg. 53), pp. 244-262.—G. Ziener, *Johannesevangelium und urchristliche Passafeier* (Nueva argumentación en favor de la hipótesis de Schürmann, sobre la posibilidad de explicar el origen del IV Evangelio bajo el influjo de la tradición primitiva cristiana que celebraba la Pascua en el dia «décimocuarto»), pp. 263-274.—M. Rehm, *Eli, Eli, lamma sabac-*

thani, pp. 274-278.—S. GRILL, *Der Schlachttag Jahwes*, pp. 278-283.—J. BAUER, *Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19,6)*, pp. 283-286.—O. LORETZ, *Neues Verständnis einiger Schriftstellen mit Hilfe des Ugaritischen*, pp. 287-291.—H. ZIRKER, *Derekh-potentia?*, pp. 291-294.—J. KÜRZINGER, *Rom 8,29*, pp. 294-299.

Estudios Eclesiásticos, 1958, abr.-jun.—S. BARTINA, *XXIV Congreso Internacional de Orientalistas. Sección Bíblica*, pp. 243-248.

— — — —, 1958, jul.-sept.—E. DE LA PEZA, *El Corazón en las Epístolas de San Pablo*, pp. 317-343.

Estudios Franciscanos, 1958, may.-ag.—S. DE AUSEJO, O. F. M., *Ríos de agua viva correrán de su seno; el pasaje de Jn. 7, 39 y el Corazón de Cristo como fuente de agua viva*, pp. 161-186.

Euntes Docete, 1958, 2.—F. SPADAFORA, *Introduzione al Vecchio Testamento* (A propósito del libro del mismo título del P. Bonaventura Mariani, O. F. M.), pp. 290-298.

Evangelische Theologie, 1958, abr.—E. LOHSE, *Die Gottesherrschaft in dem Gleichnissen Jesu*, pp. 145-157.

Gregorianum, 1958, 2.—S. LYONNET, S. I., *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul*, pp. 295-318.—T. DA CASTEL S. PRIETO, O. F. M. Cap., *Il sacerdozio celeste di Christo nella lettera agli Ebrei*, pp. 319-334.—MONS. S. GARAFALO, *Sulla «escatalologia intermedia» in S. Paolo*, pp. 335-352.—S. TROMP, S. I., *Caput influit sensum et motum* (Col. 2,19 y Ef. 4,16 a la luz de la Tradición), pp. 355-366.

Istina, 1958, abr.-jun.—P. DE VOOGHT, *Ecriture et Tradition d'après études catholiques récentes*, pp. 183-196.—J. R. GEISELMANN, *Un malentendu éclairci sur la relation «Ecriture-Tradition» dans la théologie catholique*, pp. 197-214.—C. J. DUMENT, *Victoire du Christ sur les «Puissances», Les «Puissances» dans la Nouveau Testament*, pp. 236-239.

Journal of Biblical Literature, 1958, II.—M. GREENBERG, *On Ezekiel's Dumbness* (Estudio sobre el silencio de Ezequiel según Ez. 3, 24-27), pp. 101-105.—J. STRUGNELL, *Flavius Josephus and the Essenes: Antiquities XVIII. 18-22* (Analiza el pasaje indicado de Flavio Josefo comparándolo con algunos datos de Qumrân), pp. 106-115.—J. A. WALTHER, *The chonology of passion Week*, pp. 116-122.—P. LESLIE GARBER, *Reconsidering the reconstruction of Solomon's temple* (Observaciones a ciertos retoques que Stevens y Wright hicieron de la reconstrucción del templo salomónico presentada por Howland-Garber, con una réplica de Albright y Wright, a los que de nuevo contesta Garber), pp. 123-129.—W. F. ALBRIGHT and G. E. WRIGHT, *Comments on Professor Garber's article* (Comentarios al artículo anterior), pp. 129-132.—P. L. GARBER, *Additional remarks* (Responde al anterior artículo), pp. 132-133.—D. C. SWANSON, *Diminutives in the Greek New Testament* (Examen detallado de muchos diminutivos del Nuevo Testamento, reales

o sólo aparentes), pp. 134-151.—H. L. Ginsberg, *The arm of YHWH in Isaiah 51-63 and the text of Isa 53, 10-11*, pp. 152-156.—C. G. Tuland, *Hanani-Hananiah*, pp. 157-161.—D. N. Freedman, *Jonah 1, 4b*, pp. 161-162.

Journal of Semitic Studies, 1958, jul.—G. Ryckmans, *Heaven and Earth in the South Arabian Inscriptions* (Diversos significados de «Cielos» y «tierra» en inscripciones sudarábigas, incluso en relación con Dios), pp. 225-236.—M. Tsevat, *Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel* (Estudio sobre un documento de Ugarit, descubierto en 1952, sobre el matrimonio de un rey con la viuda de un predecesor, comparándolo con casos bíblicos semejantes, relatados en Samuel y Reyes), pp. 237-243.—P. Wernberg-Møller, *Studies in the defective Spellings in the Isaiah-Scroll of St Mark's Monastery* (Compara la ortografía del ms. de Isaías de Qumrân con la del texto masorético y cree que las abreviaturas vocalíticas del primero se deben, principalmente, a diferencias de pronunciación), páginas 244-264.—J. de Somogyi, *Magic in ad-Damari's Hayat Al-Hayawan* (Invocaciones mágicas del Islam, principalmente las referidas a diferentes partes del cuerpo animal), pp. 265-287.—P. R. Weis, *The Controversies of Rab and Samuel and the Toseftà* (Posibles relaciones de Rab y Samuel a través de sus maestros, con las colecciones de la Toseftà), pp. 288-297.

Lumière et vie, 1958, mai.—É. Touati, *Panorama du judaïsme contemporain*, pp. 7-29.—R. Neher-Bernheim, *L'élection d'Israël*, pp. 49-70.—Y. B. Trémel, O. P., *Le mystère d'Israël*, pp. 71-90.—P. Démann, *Juifs et chrétiens à travers les siècles*, pp. 91-110.—J. Martín, *L'Amitié judéo-chrétienne*, pp. 111-118.—M. J. Stiassny, *Le dialogue entre juifs et chrétiens en Israël*, pp. 119-130.

— — — —, 1958, jul.—A. M. Brunet, O. P., *La guerre dans la Bible*, páginas 31-47.—A. M. Cocagnac, O. P., *Trois méditations sur la douceur évangélique*, páginas 98-112.

Marianum, 1958, II.—J. Cortés Quirant, S. J., *Las Bodas de Caná. La respuesta de Cristo a su Madre (Jn. 2,4)* (Propone una nueva interpretación: «¿Qué pasa entre nosotros? ¿Por qué dudas pedir el milagro? La hora de mi pasión, en la que ni tú podrás pedir milagros ni yo hacerlos, no ha llegado aún. Ahora, pues, como siempre, tú eres mi madre y yo soy tu hijo. Con mucho gusto accederé a tu petición»), pp. 155-189.

Nouvelle Revue Théologique, 1958, mai.—P. Nemeshegyi, S. J., *Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancien Testament* (La búsqueda de solución para la dificultad planteada por Marción es el principio de la exégesis espiritual de Orígenes), pp. 495-509.

L'Orient Syrien, 1958, 3.—L. Chidiac et G. Khouri-Sarkis, *Tableau des péricopes bibliques dans les Eglises de langue syriaque*, pp. 359-386.

Recherches de Science Religieuse, 1958, abr.-jun.—A. Pelletier, *La tradition synoptique du «Voile déchiré» à la lumière des rélités archéologiques* (Investiga cuál sea el contenido ideológico oculto), pp. 161-180.—P. Grelot, *La Legende*

d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible: Origine et signification (conclusión), pp. 181-210.—X. León-Dufour, *Exégèse du Nouveau Testament: Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles synoptiques*, pp. 237-269.—J. Duplacy, *Où en est la Critique textuelle du Nouveau Testament? II*, pp. 270-313.

— — — —, **1958, jul.-septb.**—M. F. Lacan, *Les Trois qui demeurent (I Cor. XIII,13)* (La fe y la esperanza paulinas tienen un aspecto ligado a las condiciones del estado de prueba y que entra en la definición teológica de la fe y de la esperanza, virtudes teológicas; tienen otro aspecto independiente de ese estado, según el cual son inseparables de la caridad y permanecen con ella en el Cielo), pp. 221-343.—F. Roustang, *Les moments de l'Acte de Foi et ses conditions de possibilité. Essai d'interprétations du dialogue avec la Samaritaine*, páginas 344-378.—J. Duplacy, *Où en est la Critique textuelle du Nouveau Testament? III* (fin), pp. 431-467.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 1958, ener.-jun.—P. Glorieux, *Note sur le Carmen super Magnificat de Gerson*, pp. 144-150.

Revue Diocesaine de Namur, 1958, mai.-jun.—E. Massaux, *Les relations entre la Loi Ancienne et la Loi Nouvelle selon Mt. V, 17,48*, pp. 265-283.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1958, 3.—O Laffoucriere, *Bultmann et l'Histoire* (Cómo entiende Bultmann la interpretación del Nuevo Testamento), pp. 219-231.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1958, abr.—C Spicq, *Nouvelles réflexions sur la théologie biblique* (En torno al concepto y método), pp. 209-219.—P. M. Gils, *Les collationes marginales dans l'autographe du commentaire de S. Thomas sur Isaïe*, pp. 254-264.—A. Viard, *Bulletin de théologie biblique*, pp. 324-348.

— — — —, **1958, jul.**—A. M. Denis, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit* (Estudio temático de las metáforas paulinas del culto nuevo), páginas 401-436.—F. Dreyfus, *Bulletin de théologie biblique* (Versa todo él sobre los manuscritos del desierto de Judá), pp. 521-531.

Revue des Sciences Religieuses, 1958, jul.—A. Jagu, *Saint Paul et le Stoicisme* (Aun cuando San Pablo se muestra estar muy al corriente de los temas y del vocabulario de la filosofía cínico-estoica, sin embargo, no se ha contaminado; el objeto de su predicación ha sido Cristo y éste crucificado), pp. 225-250.

Revue de Théologie et de Philosophie, 1958, II.—S. Amsler, *Adam le terreux dans Genèse 2-4* (En torno a la imposición del nombre de Adam), pp. 107-112. P. Bonnard et R. Martin-Achard, *La Bible de Jérusalem* (Información crítica), páginas 126-137.

Sciences Ecclésiastiques, 1958, may.—J. Daniélou, S. J., *Le Symbolisme baptismal du véhicule* (Se refiere a un tema bíblico, como los otros nombres del

bautismo. Designa la acción del Espíritu que lleva al alma de la vida terrestre a la celestial), pp. 127-138.—J. HARVEY, S. J., *Collectivisme et individuaisme Ez. 18, 1-32 et Jér. 31-29* (Marcan una etapa decisiva en la revelación de la vida futura y de la gracia esos versículos, que además implican todo el problema de la evolución de la moral en el Antiguo Testamento), pp. 167-202.

Scuola Cattolica (La), 1958, jul.-ag.—O. MONTEVECHI, *Il quarto Vangelo e le scoperte papirologiche più recenti* (Se refiere al Papiro Bodmer II en relación con el 4.º Evangelio), pp. 264-275.

LIBROS RECIBIDOS

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, Alfonso XI, 4. Madrid.

Obras de San Agustín, XVI-XVII. *La Ciudad de Dios*.—Madrid, 1958.—130 × 200 milímetros, XII + 1728 págs.

José Luis Gutiérrez García y Alberto Martín Artajo: *Doctrina Pontificia*. II. *Documentos Políticos*.—Madrid, 1958.—140 × 200 mm., 1073 págs.

*De EDIT. DESCLEE DE BROUWER. Bruges.

Jean Levie, S. J.: *La Bible parole humaine et message de Dieu* (Museum Lessianum).—Bruges, 1958.—134 × 200 mm., XI + 345 págs.

*De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. Paris.

Le Nouveau Testament (La Bible de Jérusalem).—Paris, 1958.—100 × 165 mm., 879 págs.

Pierre Buis: *Josías* (Temoins de Dieu, 16).—Paris, 1958.—120 × 185 mm., 114 páginas.

Pierre Guichou: *Les Psaumes, commentés par la Bible*. Ps. 51-100. II (L'esprit Liturgique, 15).—Paris, 1958.—120 × 185 mm., 302 págs.

*De PETER HANSTEIN VERLAG-GMBH. Bonn.

Friedrich Nötscher: *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (Bonner Biblische Beiträge, 15).—Bonn, 1958.—178 × 250 mm., 133 págs.

*De EDIT. MARIETTI, Via Legnano, 23, Torino (Italia).

E. Gabba: *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* (Sintesi dell'Oriente e della Bibbia, 3).—Torino (Italia), 1958.—170 × 245 mm., 122 págs. + láms.

*De EDITRICE MISSIONI. Fondamenta Nuove 4885. C. C. Postale 9/208. Venezia.

Il Vangelo.—Venezia, 1958.—115 × 170 mm., 446 págs.

*De PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES. 2 Place Cardinal Mercier. Louvain (Belgique).

FÉLIX GILS, C. S. Sp.: *Jesús Prophète d'après les Évangiles Synoptiques.* Publications Universitaires.—Louvain (Belgique), 1957.—165 × 255 mm., XI + 196 págs.

L'Ancien Testament et L'Orient. Études présentées aux VI Journées Bibliques de Louvain (11-13 septiembre 1954) (Orientalia et Biblica Lovaniensia. I).—Louvain, 1957.—165 × 255 mm., 230 págs.

*Del SEMINARIO DIOCESANO DE VITORIA.

JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE, Pbro.: *Historia de la Bula de la Cruzada en España* (Victoriensia, vol. IV).—Vitoria, 1958.—170 × 240 mm., L + 724 págs.

*De EDIT. TECNOGRAPH. Torino (Italia).

SILVERIO ZEDDA, S. J.: *Prima Lettura di San Paolo,* vol. II.—Torino, 1958.—170 × 245 mm., 322 págs.

6014 2